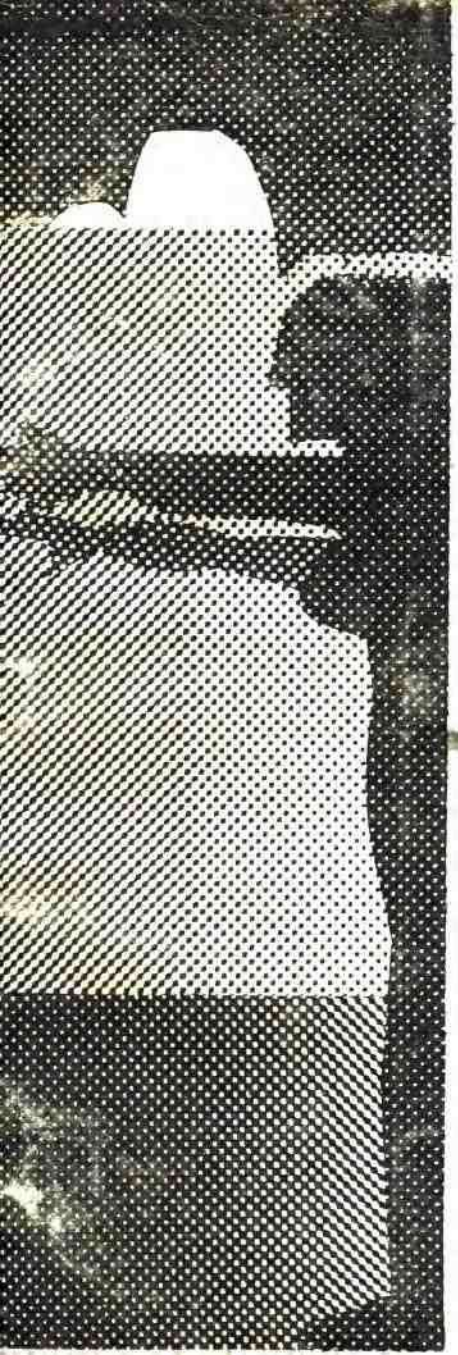


震撼心灵的古旋律

VISIT…



震撼心灵的古旋律

——西方神话学引论

郑 凡 著

四 川 人 民 出 版 社

一九八三年·成都

《走向未来》丛书顾问

（按姓氏笔划为序）

包遵信　严济慈　杜润生　张黎群　陈一咨
陈翰伯　钟沛璋　侯外庐　钱三强

《走向未来》丛书编辑委员会

主　编：金观涛
副主编：陈越光　唐若昕
编　委：（按姓氏笔划为序）

丁学良　王小强　王岐山　王军衔
王晓鲁　王　焱　尹蓝天　乐秀成
朱嘉明　朱熹豪　刘　东　刘青峰
严家其　何维凌　张　钢　阮芳赋
陈子伶　陈越光　易小冶　金观涛
秦晓鹰　贾新民　翁永曦　唐若昕
陶德荣　黄江南　崔秀玉　樊洪业
戴士和

编者献辞

《走向未来》丛书和读者见面了。

她凝聚着我们的心血和期望。

我们期待她能够：展现当代自然科学和社会科学日新月异的面貌；反映人类认识和追求真理的曲折道路；记录这一代人对祖国命运和人类未来的思考。

我们的时代是不寻常的。二十世纪科学技术革命正在迅速而又深刻地改变着人类的社会生活和生存方式。人们迫切地感到，必须严肃认真地对待一个富有挑战性的、千变万化的未来。正是在这种历史关头，中华民族开始了自己悠久历史中又一次真正的复兴。

在艰苦而又富有生命力的改革道路上，我们坚定了马克思主义的信仰，理解了科学的价值，并逐步深化了对我们时代和民族的认识。今天，我们听

从祖国的召唤，热情地投身于实现社会主义现代化的伟大潮流。

马克思有一句名言："思想的闪电一旦真正射入这块没有触动过的人民园地，德国人就会解放成为人。"* 今天，照亮我们民族的思想闪电，就是马克思主义、科学精神和我们民族优秀传统的结合，以及由此开始的创新！

《走向未来》丛书力图从世界观高度把握当代科学的最新成就和特点，通过精选、咀嚼、消化了的各门学科的知识，使读者特别是青年读者能从整个人类文明曲折的发展和更迭中，理解中华民族的伟大贡献和历史地位，科学地认识世界发展的趋势，激发对祖国、对民族的热爱和责任感。

她特别注重于科学的思想方法和新兴的边缘学科的介绍和应用；把当前我国自然科学、社会科学，以及文学艺术方面创造性的成果，严肃地介绍给社会，推动自然科学与社会科学的结合。

《丛书》是个新的园地，她将自始至终贯彻严肃认真的学风和生动活泼的文风。

《走向未来》丛书，从她一开始就受到老一辈共产党人关怀，受到学术界前辈的热情支持。

---

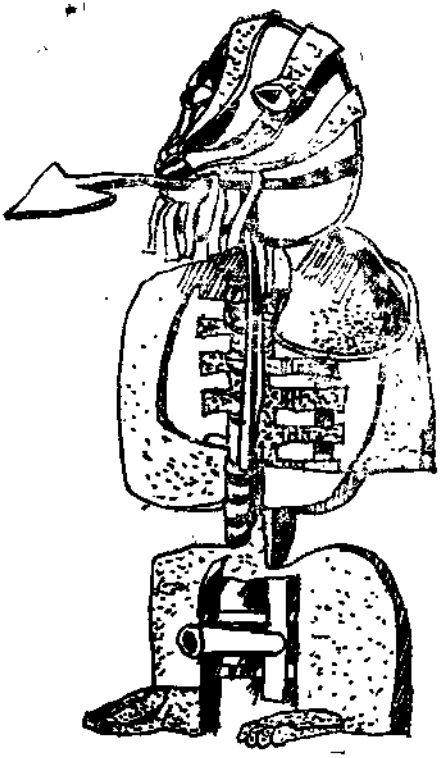
* 《马克思恩格斯选集》，人民出版社，1976年版，第1卷，第15页。

约四百年前，弗兰西斯·培根在《伟大的复兴》一书序言中，曾经这样谈到书中描述的对象，他“希望人们不要把它看作一种意见，而要看作是一项事业，并相信我们在这里所做的不是为某一宗派或理论奠定基础，而是为人类的福祉和尊严……。”我们怀着真挚的感情，把这段话献给《丛书》的读者，希望广大读者关心她、批评她、帮助她。

让她成为我们共同的事业。

《走向未来》丛书编委会

一九八三年六月于北京



不自觉地把自己夸张　渲染　变形
及象征　乃是神话的又一种传说





序

“那不过是神话！”——我们随口抛出这句评语，既对老掉牙的传说，也对新发现的虚妄，付之一笑。这一笑确实潇洒！人世沧桑，从愚昧到不那么愚昧，沉甸甸的历史不就换得人们的一点轻松和幽默？

然而重负还在。至今数以千万计的虔诚徒众，他们并不理会这样的俏皮：“那不过是童贞女生下耶稣的神话”，“那不过是佛陀逝世天上下花雨的神话”……有更多的人陶醉于电影、电视、小说、诗歌……只是很少有人把这里的虚构甚至荒诞评价为“神话”。在我们所身处的这个“科学时代”，却颇有些西方学者谈起“科学神话”“现代神话”……他们态度严肃得吓人，把“那不过”之类的诙谐遗忘在研究室门外了。

世界上的事，简单到“那不过”的也偏偏少有。

"神话时代"，它不一定象编年史暗示给我们的那么渺远。全世界每一个民族都背负着自己的文化遗产，其中少不了神话。甚至我们也还可能在文化的积习中蹈行，看起来很象是神话的想象方式、信仰方式、传播和确立于世的方式。

现代文化是反思的文化。反思过去，有助于感应现实。神话学既有自己的历史渊源，又在近现代兴盛起来，并且广泛而深刻地牵涉到现代民俗学、人类学、语言学、社会学、逻辑学、心理学、宗教学、伦理学、美学、文艺学、哲学……

或许，我们可以在睿智的时刻，仍然戏言："那不过是神话！"

目　录

第一章　文化的局限：近代以前 …… 1
1-1 希腊天庭上的星光 …… 3
1-2 在基督的樊篱中 …… 14
1-3 浪漫序曲 …… 24

第二章　文化的意识：走向现代 …… 43
2-1 文明之路 …… 45
2-2 在边界上行动 …… 63
2-3 心理的逻辑 …… 84

第三章　神话与历史、宗教 …… 115
3-1 从化石到活化石 …… 117
3-2 近代以后的古代 …… 137
3-3 上帝的亡灵 …… 152

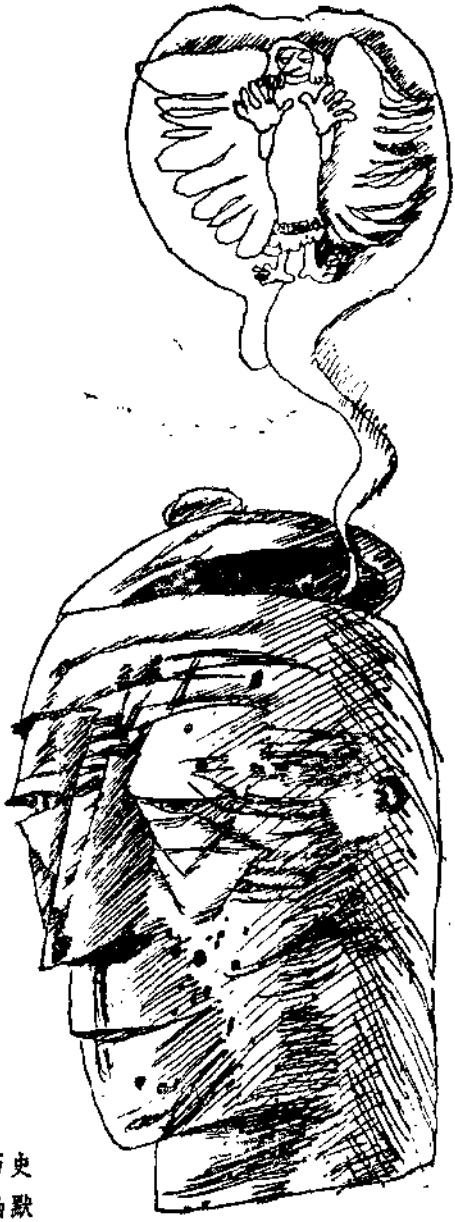
*

第四章　神话与审美、伦理 …… 169
4-1 美神的命运 …… 171
4-2 伦理悲喜剧 …… 187
4-3 仪式的行为与象征 …… 203

第五章　神话与科学、哲学 …… 221
5-1 逻辑尺度短长 …… 223
5-2 潜层次间分裂的时代 …… 242
5-3 模式的世界 …… 260

第六章　文化的反思：方法论问题 …… 283
6-1 多重主旋律 …… 285
6-2 进化的旋流 …… 300

后　记 …… 326



神话是沉甸甸的历史
中的一点轻松和幽默

第一章
文化的局限：近代以前

1-1 希腊天庭上的星光

……卡力斯托是一个温柔美丽的少女。有一天她在山林中追猎野兽，困倦时睡熟在草地上，众神之父宙斯诱惑了她。她生下一个男孩取名叫阿卡斯。神后赫拉由熔炉燃起了怒火，把美丽的卡力斯托变成了一只大母熊。阿卡斯长大成人之后，有一天狩猎中碰到了母熊，正在他举起长矛的时候，宙斯为了让他们母子相认，用神法将阿卡斯变成了一只小熊。为使这母子俩不再遭受意外，宙斯把他们提升到天界，成为在北天上闪耀着光辉的大熊星座和小熊星座。

——希腊神话

有两种东西，我们愈是经常地、反复地加以思索，它们就给人心灌注了时时在翻新、有增无已的赞叹和敬畏：头上的星空和内心的道德法则。

——康 德

古希腊人曾在自己的天宇下生活。公元前270年前后，他们在自己所见的天穹上分辨出48个星座，有母子相依、绕北极旋转的大熊、小熊，有展翅飞翔在银河中的天鹅，有恐怖的巨龙、蜿蜒的长蛇、奇异的摩羯，还有仙女座、御夫座、仙王座、猎户座、人马座……（见图1）。①在天文学上，如今国际通称的88星座，即由希腊星座扩展而成。在神话学的感性知识方面，我们不妨翘首星空，飞升想象，进入那古典神话的世界……

然而幻想不容易高飞——如果它属于现代“有文化”的、清醒时刻的成年人。小孩子才会为“伊卡洛斯”②的飞翔而激动，而成年人只偶尔在

① 见《星座与希腊神话》，力强编著，科学普及出版社，1980年。

② 希腊神话人物，曾随父亲展翅飞翔，结果坠海而死。见 Dictionary of Classical mythology, by J.E.Zimmerman, 1964, New York.

梦中飞升。或许可以把古希腊人和他们的神话比作人类的童年和梦吧？希腊神话不是孩子式地联想到人的翅膀被太阳烤化吗？希腊人的幻想是不是也象我们梦中的飞翔，越趋高远，他就越有坠落在地的恐怖？

生活于纪元前三世纪的希腊历史学家希罗多德，他证实了地上人间的恐怖："……陶利卡人有这样的风俗习惯。所有遭到难的船人和他们在海上打劫时所劫到的任何希腊人，他们把这些人都作为牺牲献给少女神（一个地方神，希腊人认为它相当于阿尔铁米司）。方式是这样，在举行了牺牲奉献的预备仪式之后，他们便用一根木棍殴打作为牺牲的人的头。根据有的人的说法，他们随后便把牺牲者的头插到竿子上并把他的胴体从断崖上抛下去（因为神殿就在断崖上面）……他们对之奉献牺牲的这个女神，据陶利卡人自己说是阿伽美姆农的女儿伊披盖涅娅"。①关于古代祭神的野蛮风习，哲学家罗素也证明："以人作牺牲的习俗通常都比把作为牺牲的人吃掉的习俗要持续得更长久些；就在希腊历史期开始时也还不曾消灭"。②

① 〔古希腊〕希罗多德著《历史》，王嘉驯译，商务印书馆1900年版，第471—472页。

② 〔英〕罗素著《西方哲学史》，何兆武、李约瑟译，商务印书馆1981年版，上卷，第33页。

这样看来，古代世界不仅仅是一个充满梦幻的世界，或者说，希腊人的神奇梦幻却是依托在血腥的卧榻上。神人们的争斗，折射着城邦之间的战斗、土著居民与外来入侵者的战争、贵族制、僭主制和民主制的械斗，还有自由民家族与被奴役民族的冲突。在这种种物质利益的分裂和撞击中，圣洁的颂赞和惨烈的杀戮，原是希腊神话的上文和下文。公元前八——六世纪，荷马史诗连贯成篇，合成一个庞大的希腊神话系统，传播到越来越多的希腊城邦。然而即使是经过游吟诗人美化的梦境，在人们逐步苏醒的时候，也不那么美妙了。“希腊人接近这些神灵的方式，就如同村民们接近富有的乡绅家庭。表面上这些神被称赞和被崇拜，背地里他们却成为无数的故事的嘲弄对象。他们被描绘成宠坏了的、爱争吵的、吝啬的、妒嫉的和对他们治下的人类缺乏关心的。宙斯以一个调戏女人者著称，他妻子赫拉（朱诺）则是泼妇，他们的女儿阿芙洛狄忒（维纳斯）是一个放荡女人，他们的儿子阿瑞斯（玛尔斯）是一个恃强凌弱者……”①

实际生活的冲突让人不再完全地崇信神和神话，这是人类文化史所迈进的重要一步，也是对神

① David Leeming, Mythology, New York, 1977, P. 12.

话进行科学研究的第一个前提。在希腊文化之外，古代埃及人也早就对自己的神话有了些疑惑，他们逐渐觉察到兽形神的“不雅”，于是解释说，这些神只是在遇到危险时才变为野兽。在古印度宗教圣典Vamadeva当中，人们甚至可以读到如此坦率的话：“我们的祖先塑造神的形象，就象工匠模铸一块铁，”这种关于神和神的观念的世俗起源的看法，往后就被印度婆罗门教徒尽可能地排除了。①事实说明，至少是在世界各大民族中，远在公元前数百年，神话的真实性和神圣性已经引起过怀疑。只不过，较为集中也较有价值的理论，西方后世神话学的“直系”祖先，还是在古希腊土壤里长成的。这是为什么呢？

赫·乔·韦尔斯的《世界史纲》比较说，源出于尼罗河和美索不达米亚两河流域的古埃及和古巴比伦两大文明体系，它们“在被发现的那个地方曾经经过长期的发展，它们是从原始农业开始，围绕着庙宇生活缓慢地成长起来的。祭司国王们和神祇国王们使这些早期的城邦联合起来成为帝国。但是野蛮的希腊牧民南下侵入的这个世界已经有了古老的文明历史。这里已经有了航运业和农业，有了围

① J. M. kennedy, The Religions and Philosophies of the East, Delhi. 1981. P.30.

着城垣的城市，而且还有了文字。……希腊记录之所以没有庙宇—国家的阶段，也没有祭司国王的阶段，我们认为一定是出于上述的这个事实。希腊人直接就形成了城市组织，而在东方，这种组织是围绕着庙宇成长起来的。”“这是一个和东方的君主政体大不相同的社会结构。……希腊城邦和我们曾经提到过的任何人类社会之间的另一个差异，是希腊城邦的继续不断的和无法挽回的割据状态。……一般说来，这种情形被认为是出于他们所处的地理环境。希腊是个被群山和海湾割裂的河谷众多的国家，相互间交通困难，以致很少有城邦能在一段时间里使其他多数城邦附属于自己。……”①

现代文化人类学的研究，分别从特定的历史传统、社会结构、自然环境和人们的生活方式等方面来描述特定的文化系统。而在这些方面我们看到，种种不乏历史偶然性的要素，合成希腊文化的系统性的必然。就拿古希腊特有的“爱智求知者”阶层来说，克里特和迈锡尼古老文明的承袭，使他们“先天”富足；希腊社会祭司势力的弱小，又便于他们健康成长；甚至城邦割据和地理阻隔所造成的“多元化”政治——这饱含了诸多冲突的历史不幸

① 《世界史纲》，吴文藻等译，人民出版社1982年版，第307—308页，310页。

——对他们的自由思想来说，也成了幸事。此外，还有一个基本因素，那就是希腊民族对“土著”和“外邦人”的奴役，使得社会的分工范围扩大、层次增多，精神劳动与物质劳动的历史性分化，较早而较直接地落实到爱智求知者身上了。于是不足为怪，正象近现代许多学科不得不溯源于此，神话学的最初萌芽，也在这里赢得了比较肥沃的土壤。

上溯至公元前六世纪古希腊的伊奥尼亚哲学家们，一种不利于崇信神话而有利于研究神话的哲学——宗教思潮，逐渐兴盛起来。西方思想史上的第一位可确定者泰利士（公元前585年前后），他在坚持世界“充满了神”的同时，更热心于证明“水是万物的始基”。大约生活于公元前611—546年间的阿那克西曼德，把世界的始基看作是“包容万物，并且支配万物”的“无限”，而“这就是神，因为它是不死的和不灭的。”① 在现代的古典研究中，有一种意见说，“我们决不要因为在留传至今的残篇中还使用了‘神’这个词，而由此作出错误的结论。的确，伊奥尼亚人使用过这个词来指‘原初的实体’，指一个世界或多个世界，但是这只不过意味着使用了神的性质形容词诸如‘永远的’和‘不

① 本节希腊哲学家言论均见《古希腊罗马哲学》，商务印书馆1982年版。

朽的’而已。”① 如果说这种看法拔离了古希腊早期的哲学思想，那么，怀疑神话中赋有具体人格的神，对之进行某些抽象化和合理化的改造，则是一种愈渐明显的文化史现象。例如主张火是万物始基的赫拉克利特（公元前504—501年前后），固然他也说过“在神看来人是幼稚的”，但他却大胆宣称：“这个世界对一切存在物都是同一的，它不是任何神所创造的，也不是任何人所创造的；它过去、现在和未来永远是一团永恒的活火，……”这不但撇开了神话中的创世故事，甚至也使得后起的上帝创世说显出“返祖现象”那样的滑稽。至于这些古代哲人也常常谈及的“神”，它究竟有什么样的内涵呢？“神是日又是夜，是冬又是夏，是战又是和，是不多又是多余。他变换着形相，和火一样，当火混和着香料时，便按照各人的口味而得到各种名称。”（赫拉克利特）在这话里，“神”成了生息流变中的世界本身，成了象“火”一样的“始基”元素，而不一定是什么超自然的神秘力量了。另外一些哲人，从道德要求上出发，批评希腊的史诗说：“荷马和赫西阿德把人间认为是无耻丑行的一切都加在神灵身上：偷盗、奸淫、彼此欺

① 引自詹姆士·斯威格尔著《西方无神论简史》，张继安译，中国社会科学出版社1982年版，第7页。

诈”。从而主张“有一个唯一的神，是神灵和人类中间最伟大的，他无论在形体上或思想上都不象凡人”。（克塞诺芬尼，公元前540—537年前后）这一来，具有“神人同形同性”特征的（anthropomorphic）希腊神话，也就基本上被否决了。怀疑之风吹落了神话故事的叶片花朵，留下一株光秃秃的概念之树，它名为“神”，实际是形而上学的物质或道德本体论的表征。

在西方现代神话学的著述中，古希腊哲人们仍旧不时地得到称引。尽管有不少实证论倾向较重的学者，不把古希腊的哲学思想看作神话学上“正宗”的开端，然而纵观西方神话学的历史发展，我们将会看到，“神话哲学”（the philosophies of myth）—确切讲是对神话的哲学思考，至今还在现代神话学的舞台上担当一份角色。从这里出发，人们更多地围绕神话来探询本体论或认识论问题，诸如人与对象世界的关系、共相与殊相的关系、社会生活或文化的本质等。

在当时，希腊哲学对于神话学的贡献，不如说是创造了一种时代氛围。“古代希腊哲学趣味的增长，助长了对神话的寓言式的解释。那就是在神话原文的表面之下去发现它隐藏着的其它含义或推测更深的含义。这种含义通常包含着自然的现象或人

的道德。”① 公元前六世纪，芝诺芬尼便公开说有的神话只是“古人的寓言”。德亚更（公元前520年前后）也认为，众神之战是隐喻宇宙间各种“元素”的竞争。“特别的和持续很长时间的影响是英雄即神这种学说（Euhemerism），它由生活于公元前三世纪的希腊作家尤赫墨鲁（Euhemerus）而得名。依据这种学说，一定的神起源于受到崇拜的伟大人物，因为他们给人类以恩惠。”② 另外的说法是，尤赫墨鲁是纪元前四世纪的西西里著述家，据某些转述的材料说，他曾在自己的《神圣历史》一书中，述说他本人到达印度洋上的“派克尔岛（Panchaea）旅行，那里有一座宙斯神殿，神殿里的碑铭叙述道，宙斯神原是克里特岛人，他曾在东方广泛游历，并在返回克里特去世之前，被派克尔岛人尊奉为神。③ 在现代神话学者来看，这些材料几乎等于“神话里的神话”，不但宙斯的旅行纯属虚构，连尤赫墨鲁本人的“游历”也是天方夜谈。然而，“英雄即神论”的核心原则却留传下来，在若干世纪中显现出或大或小的影响，尤赫墨鲁也被公认为神话学中隐喻说和历史研究的鼻祖。

①② The New Encyclopaedia Britannica, Myth and Mythology.

③ Isidore Okpewho, Myth in Africa, Cambridge University Press 1983, P.2.

最后，如果我们问，最初产生的这些神话学理论在古希腊文化中有多大影响？那么可以说，当希腊民众能够将天幕上的星星“连缀”成奇异的“形象”，由此联想出丰富多彩的神话故事时，希腊哲人的言论则好比其余那些疏落的星光，闪烁不定，无以连贯。这为什么呢？从文化学而不是天文学的“透镜”看去，希腊人观念中的天庭，是由特定的历史传统、社会结构、自然环境和人们的活动方式所合成。在构成文化的这几项基本要素上，古希腊“爱智求知者”阶层幸运地获得了不同于其它社会阶层的条件，并且也天才地利用了这些条件。他们为自己的花卉设置了合适的苗圃，即是希腊整体文化环境中的一种“小环境”，或“子文化”。他们在这里逍遥漫步，沉思冥想，观察、推测、论辩。然而，他们总不能真正出世。战乱要追逐他们，敌手要加害他们，何况生计的考虑还要屈辱他们的清高。一句话，他们不可能跨越希腊文化的天河，那是命运之神设定了的历史界限。于是我们容易理解，希腊的神话学猜想，第一，缺少历史资料的积累，因为“他们简直对于人类的以往毫无所知……我们今天所知道的远比他们当时多得多”；①第二，缺少文化资料的比较，尽管克塞诺芬尼曾经谈

① 《世界史纲》，第362—363页。下同。

及埃塞俄比亚人和色雷斯人的神形象不同，实际上“他们的地理知识超不出地中海盆地和波斯边境的范围”。此外最重要的是，古希腊文化中根深蒂固的神灵信仰，仿佛总是位于“引力场”的中央，它使得那些早熟的、急于概括“世界”和“始基”的抽象概念，就象行星逃不脱椭圆的轨道，围着“神”这颗恒星打转。即使是后来蜕变了的半人格的上帝神，也有可能这样地役使它们。

1-2 在基督的樊篱中

……耶和华问撒旦说：“你曾用心察看我的仆人约伯没有？地上再没有人象他完全正直、敬畏神，远离恶事。”撒旦回答耶和华说：“约伯敬畏神岂是无故呢？你岂不是四面围上篱笆，围护他和他的家……你且伸手，毁他一切所有的，他必当面弃掉你。”

——旧约全书·约伯记·第一章

扰乱人心的假相有四种。……“种族假相”……“洞穴假相”

……“市场假相”……“剧场假相”。

——弗兰西斯·培根

公元325年，世界基督教第一次全体主教会议召开。公元529年，拜占庭皇帝查士丁尼封闭了最后一所“异教哲学”学校。欧洲文化的绝大部分从此被基督教“四周围上篱笆”。“从哲学上说，天主教会是希腊化文明的最后成就；从政治和组织上说，它是专制的罗马帝国的后裔与承继者。”① 我们不得不再从古希腊说起。

文化的历史轨迹是如此错杂，就在赫拉克利特声言世界并非神创之后，编年史上的他的后辈们，却以神创的名义统治欧洲上千年。而事实上对于西方基督教文化的前身——从古典希腊到希腊化（罗马）时代的哲学，取之“哲学—宗教思潮”的“模糊”描述，反可能是宏观上更“精确”的。对前苏格拉底时代的古希腊哲人，“事实上，我们很少会碰到绝对无神论的例证。……思想家们只否认表现在民间信仰中的诸神的观念，这大概只是一种前兆，表明将要提出一种更加深奥精致的神的观念。”② 事情确乎如此，古希腊思想发展到苏格拉

① （英）W·C·丹皮尔著《科学史》，李珩译，商务印书馆1979年版，第117页。

② 《西方无神论简史》第12页。

底（公元前468—400年），这个在雅典人眼里出神发痴的怪老头，他曾公开声称对当时一般人所讲述和信奉的神话感到“厌烦”、“难以接受”；然而最终判他死罪的那些人，只能模糊地预感到他在“革新神道”，“创立新神，不信旧神”。只因拉开了历史的距离，后世学者们注意到，苏格拉底念念叨叨说是“降临于心”的那个“神”，在语词上就与众不同——一般人所崇信的是Θεός，相当于现在英语中的god，汉语译为“神”或“天意”；而苏氏老头真正倾心向往的是Σαιμων，相当于the divine monitor，prophetic monitor，汉语直译有“神主”“先知劝诫者”之意，出版物中有译为“神”“魔鬼”或“灵异”的各种。① 如果说苏格拉底最早在有关神的字眼上玩弄“语言游戏”，那么用得着现代哲学家维特根斯坦的某些思想——在“游戏”所依据的规则上，苏格拉底与多神信仰的文化环境缺少“家族的类似性”。轮到基督徒把god的头一个字母变成大写，用God来专指“上帝”的时候，他们倒是应该缅怀苏格拉底，神学宗教的那个不幸的早产儿。

有的学者把苏格拉底看作开启后世神话学语言

① 见〔古希腊〕柏拉图著《游叙弗伦·苏格拉底的申辩·克力同》严群译本，商务印书馆1983年版，第190页。

研究的人，不过循其本意和直接的影响，苏格拉底还是“纯化”了希腊的多神信仰，从而向后世的神学宗教前进了一步。在这方面，柏拉图主义、新柏拉图主义直接促成基督教神学体系的建立，并且左右基督教哲学达数百年，柏拉图不愧为苏氏门生。如果说苏格拉底还曾对自己的“新神”语焉不详、申辩不清，柏拉图则是抱着“理念”与“神话”相糅合的神学理论登台的。苏格拉底是传统势力的阶下囚，而柏拉图则在幻想中以“理想国”的“哲学王”自居，威风凛凛地要来“制定有关不敬神的法律”：“如果一个人在语言上或行动上犯了不敬神的罪，任何人见到了就应当起来维护法律向地方官报告。……但是如其不改，再度被定罪，就应当把他处死。①”到这里，前苏格拉底哲学家们的本体神，苏格拉底本人的不问政治只为“德行”需要的宗教奇想，已经演变成杀机毕露的宗教条款，诉诸社会治理，呼唤着将要兴起的专制皇权和教权了。“柏拉图明确地说过，撒谎是政府的特权，犹如开药方是医生的特权。”②于是他亲自编造了这样一段“新神话”：“在我们的故事里，我们要对我们的公民说：你们彼此虽是兄弟，但是神还是用不同

① 《古希腊罗马哲学》第219—220页。

② 《西方哲学史》上卷，第162页。

的东西把你们造出来的。你们之中有些人具有统治的能力而适于统治人，在创造这些人的时候神用了金子，因此这些人也就是最珍贵的。另一些人是神用银子做成的，这些人就成为统治者的辅助者。再有一些人是农夫和手艺人，这些人是神用铜和铁做成的。……因此神给统治者所作的第一条重要的指示便是要教他们特别注意保护种的纯洁性……统治者应当把这个神谶引以为戒，即：一旦铜铁作成的人掌握了政权，国家便要倾覆。这就是我们的故事。”① 就神话学的历史追溯而言，在这里我们又一次看到了用“神话”改造神话的事例。但是如果说尤赫墨鲁的历史虚构还更多地用于解释神话，因而也接近于“正统”神话学，那么，柏拉图的虚构则是政治性的，追求思想统治的实用目的，甚至不加掩饰。“他认为使目前这一代人相信这种神话是不大可能的，但是下一代的人以及以后的一切世代，却都可以教育得使他们并不怀疑这种神话。”②

不幸的是，基督教神学独断论的胜利，历史地、部分地实现了柏拉图理想。西方现代学者一致把公元六世纪以后的欧洲称为“黑暗时期”，把延续到十二世纪前后的中世纪时代比作位于古典文明

① 《古希腊罗马哲学》第232—233页。

② 《西方哲学史》上卷，第153页。

和近现代文明之间的一个“阴谷地带”。在此之内，从教皇到教父层层教会组织严密控制人们的思想和言行，“神学高于其他科学”，连哲学也只是神学的“奴仆”（托马斯语）。公元五世纪，被称为古代科学家最后一位代表的亚历山大里亚女数学家希帕莎，被教会活活剐死。十二世纪末，最初的人文主义思想的代表阿摩利（Amaury of Bène），死后四年还被教徒掘出尸体焚毁。1553年，近代血液循环学说的先驱者塞尔维特同其他五十七人一齐被新教教会烧死。1600年，天文学家、泛神论者布鲁诺被天主教会判处火刑……教会势力的劣迹表，说明基督教设在西方文化中的樊篱，曾经普遍地阻碍了西方科学思想的发展。具体到神话学来说，我们从古希腊后期的神学理论中已见端倪：将人们对神灵的信仰教条化，推崇甚至编造某些神话以达到政治和伦理的目的；同时就必然辅之以对民间或异邦异族神话的贬斥。这是一枚硬币的两个面，基督教神学体系从初创到完备，正是铸造了达种唯一准许流通的宗教价值。

从哲理上说，基督教神学融合了希腊化时代的新柏拉图主义、斯多葛主义等；在宗教的观念和仪式方面，它则是更多因素的大杂烩——犹太经典、犹太民族的救主观念、先知传说、古代太阳崇拜中

的日晷日规矩、蜡烛的祭祀用途、牧人崇敬的传说……但这一切只是初期基督教之所为，只是发生在它反反复复的流传、汇集、篡改和定型过程中。从公元311年罗马皇帝加勒里乌承认基督教的合法地位开始，基督教一旦登上了官方宗教的高位，就如同拉丁神父圣奥古斯丁所宣称的那样，用刀剑的厮杀声来奏“战胜异端和异教的凯歌”了。公元341，346、356年，历任皇帝一再颁发敕令，禁止“异教”的敬神、尤其是祭祀活动，封闭异教神庙，焚毁一切异教作者反基督教的作品，建立起残酷迫害异教徒的法律。以后不同的时期，异教信仰被派定了不同的恶名及其内涵。在旧约圣经中，魔鬼“撒旦”已经作为异教神的象征，但“他”还以主耶稣的不够顺从的仆役出现。到了新约圣经中的各章，撒旦已经是个常做坏事的恶鬼。七——八世纪之间，神父圣·博尼费斯把异教的“妖术”信仰归为“魔鬼的诱惑”。中世纪后期，随着“魔鬼”成为被压迫者反抗正统教义的象征，统治者和教会的镇压也愈加酷烈。自1484年教皇英诺森八世发令制裁之后，包括进行了“宗教改革”的新教徒也并未放松对“妖人”“女巫”的迫害。“据估计二百年内整个欧洲死于此难的人为数在七十五万以上。”①

① 《科学史》第212页。

在此阴森恐怖的文化深渊里，无论对基督教还是对异教的神话，从政治到思想观念，禁锢都是双重的：有神论的高度精密化形式——人们对上帝的信仰和“上帝”对人世的管制（教会统治），当然就禁止了把神灵和神话当作社会历史的产物；另一方面，既然一种自我封闭的文化以自我独尊的信仰作为边界（基督的“篱笆”），那么，对他人的排斥也就是对自身的束缚，诅咒异教神“愚妄”的人，原来自己也并不聪明！

实际结果就是这样，在基督教占统治的千年之中，现代神话学者几乎查找不出古希腊天才思想的任何够格的继承人。没有中世纪神话学家。连值得重视的只言片语也难寻！迟至1700—1750年间，也就是西方称之为启蒙运动的时期，持基督教正统观点而多少发表了一点意见的，也不过寥寥如此——默里（Henry Murray），断言神话就是异教的寓言、非基督教的宗教，因此它全是谬误；而基督教的故事是福音，它恒等于真理。S·夏克弗德、A·弗尔曼特、B·俄伯顿等人，宣称希腊、罗马或埃及的神话，不过是伪造的神或者古怪的故事。奇妙的是，他们煞有介事地认定，“异教神话可以被解释为魔鬼的创造，异教神可以被证明为堕落了的天使，”“异教的寓言是圣经真理的一种变质版

本。”①

我们且不忙操持现代武器来讨伐古人，看看同处于启蒙时期的自然神论者和理性主义者的言论，基督教的腔调起码不再是金鸡独鸣。

象J·托兰、J·特伦查德这样一批自然神论者，他们大胆声言有过一种“原始自然的一神论宗教”，而基督教的信仰和仪式同异教的神话和习俗一个样，都只是朴素的原始宗教腐败以后的结果。理性主义者弗替尼尔、贝尔、伏尔泰、休谟②等人，则在怀疑宗教或否定教会权利的基础上，把神话看作是蒙昧的、愚蠢的，最多不过是原始人解释世界的错误尝试之纪念物。③休谟把宗教和迷信放在一起来质疑，对基督教已经是大不敬了。

从早期基督教开始，它的受苦受难的徒众就一直盼望着“上帝重新临世”，作出惩恶赏善的“末日审判”。十一世纪前，愈益激化的社会矛盾、战争和瘟疫，更使人们把希望寄托到那孤注一掷式的“末世”幻想上。经过据说是“十分精细”的占星

①③ The rise fo modern mythology, editor by B·Feldman, R·D·Richardson, Indiana University press, 1972, P·3.

② 伏尔泰在哲学上属自然神论者，法国启蒙运动思想家；大卫·休谟在哲学上属经验论派，但他们在神话学理论上都被一般地看作“理性主义者”。

术计算，整个欧洲普遍相信了末世将在公元1000年来到。这之后，时过而境不迁，世界末日又被定在当时尚未到来的1260年。此后也还有一连串的期待、失望、计算、再计算……

对于活在以后世纪的人，对于神话学的发展，基督教历史上的趣话意味着什么呢？——实际情况不幸被"魔鬼"言中了。我们看旧约里那段有趣的对话，首先，魔鬼也被弄得文质彬彬，承认上帝的篱笆围护了人；跟着，他还是老大不客气地点中要害："你且伸手，毁他一切所有的，他必当面弃掉你。"欧洲中世纪以后的历史发展，证明越来越多的人在上帝的信仰里失去了理智和自由，他们确实就动手拆除基督教的樊篱，拓展了新时代、新思想、新学科。近现代神话学的深入、广泛的研究成果，早已经把当年基督教学者的言论掩埋了。现代还有许多宗教史学者、比较宗教学学者从事于神话的研究，但显然，他们只是把基督教的材料和观点当作历史资料，再不充当上帝的卫道士了。可是话又说回来，在以宗教学角度研究神话的现代学者当中，重新论证上帝的存在、信仰的必要的，不乏其人。也许那是某种更扩展、更抽象、更神秘了的"上帝"，那是重新寻求宗教的围护。根源何在呢？是欧洲文化中残存着无形的、根深蒂固的宗教之篱？是旧的

宗教没有毁掉某些人的心理寄托，而新的信仰也并未给予人“一切所有”？

文化上的樊篱总不象竹篱笆那么简单。甚至于我们将会看到：还有人愿意重新编织比基督教更“原始”的东西，来维护他的文化之家……

1-3 浪漫序曲

……海贝达兰德的家里挂着一幅画，画上是一个水手，水手的那一双明亮、深邃而神秘的大眼睛，使达兰德的女儿森达暗暗迷恋上他。森达相信这幅画是多年前一个水手留下的，那人因为没有找到真正的爱情才离开这座小城。有一次，达兰德出海带回了一艘黑褐红帆的神秘的船。船上的陌生人已经不习惯在陆地行走，对多年来的世事也一无所知。森达在陌生人身上看到了那双她十分熟悉的大眼睛，她不听旁人的劝阻，决意同陌生人结婚。就在那艘魔鬼船消失不见的早晨，森达也死去了，只在字条上留下这样的话：“不怨你，因为我

知道我不会使你幸福。我们的命运是航海，永无休止、永不停歇、没有目标地航行。”

——德国民间传说

欧洲渴望自觉，她在自觉的进程中着手于自己最深的隐私。严整性是这种历史所特有的，它建立在欧洲文化的活的基础之上。因此，必须只是研究在这种文化的历史环境中生活与思考并注意其中所发生的问题的那些学者们的工作。

——朱·柯科雅拉

1543年，哥白尼《天体运行》发表，他的反基督教理论的太阳中心说，照亮了那时代暧昧不明的科学禁区。1590年，伽里略作自由落体实验，标志着在许多世代的栽培之后，近代科学的实验方法开始结果。1687年，牛顿发表《自然科学的数学原理》，可观测的事实——从一只苹果“无心地”坠落，到太阳、月亮“庄严地”运行，从此结合到更严整的数学分析中。看来，人类已经把曲折和坎坷甩在身后，笔直地走近我们这个科学时代！

然而直线发展的图景，要不是表达一般善良愿望，就只能出自历史剪裁师之手。一位牛顿时代科

学万能的笃信者，他会因为往后发生的实际情况而感到迷惑——1749年，法国启蒙运动作家卢梭，竟然高喊："随着科学与艺术的光芒在我们的天边上升起，德行也就消逝了。"再说呢，卢梭本人也握着自己的一把直尺，裁去他所认定伪善的科学和文艺，而缝制"回归自然"的新衣。其结果，历史的发展同样转过头来嘲弄他——他那反文艺的新衣，1789年以后，恰恰穿在浪漫主义文艺家们的身上；在广义的理性精神与浪漫主义、科学与文艺的战斗中，他被排在后者的队列里，进军艺术，一路高呼着狂热的口号："回到自然！""回到中世纪！"……

浪漫主义究竟是怎么回事？神话学在这段历史中表现如何？

我们且从现象谈起。艺术家随情任性的想象，具体可感的表现和模糊多义的象征，这一切确实大不同于科学实验的冷静、客观、可控的操作和精细的计算。于是艺术与科学可能被置于人类思维活动的两极，甚至被对立起来。仅就关系到神话学的一些文艺学、美学问题来说，自从古希腊开始，柏拉图把人对于美的"回忆"和"凝望"，说成是最好的一种"神灵凭附"。罗马诗人贺拉修斯说过"神的旨意是通过诗歌传达的。"中世纪神学家和经院

哲学家托马斯·阿奎那说："事物之所以美，是由于神住在它们里面。"这一类说法，除了其它的文化原因外，都与艺术灵感、审美情趣的历史之谜有关系。这样，研究一种特殊想象形式的神话学，它既不能缺少来自文艺学、美学的透视，同时就象后两者一样，处于科学与艺术的两极之间，尽管从很早时候起，就开始有客观资料的鉴别和分析，但也常常混杂着对神话的艺术改创或审美鉴赏，结果可能导致以灵感想象的"神秘性"来证明有神，主观的体验暗中操纵着逻辑分析。于是在这里可能设下抵制科学方法和科学无神论的一个潜伏哨，甚至是一片前沿阵地。

在西方文化史上，有一个人最早从美学角度对神话进行了系统的研究，并且通过对"推理力"和"想象力"（所谓抽象思维与形象思维）的分析，试图在科学与艺术之间搭起桥梁。这人是维科（Giambattista Vico，1668—1744），一位意大利法学家和历史哲学家。我们可以分这样三步来接近他的思想：第一步，他肯定了推理和想象，也就是哲学与诗歌在心理发生论上的区别。"推理力愈弱，想象力也就愈强。"① 而想象力表现在诗的创

① 见《西方文论选》伍蠡甫主编，上海译文出版社1979年版，上卷。以下未另注者同此。

作中，“诗的最崇高的劳力就是赋予感觉和情欲于本无感觉的事物。”推理力则体现在哲学中，包含“须通过理智来理解的类概念。”由于维科把神话看作是最早产生的“诗”，神话与诗歌同属于想象，因此，第二步，他正面论述了许多关系到神话学的问题。最重要的是他明确地主张神是人的虚构产物，神话起源于原始人特具的心理。“……他们的诗开始是关于神的，因为他们把自己感觉到面对之惊奇的那些事物的原因都想象为神。……他们根据自己的观念，赋予一种实体性的存在于他们所惊奇的事物，正如儿童们把无生命的事物拿到手里，和它们游戏，向它们说话，仿佛它们就是活人。”第三步，从“原始”到“高明”，从诗歌、神话到哲学，从想象力到推理力，它们在区别之中又有什么内在联系？这是近代以来一个最富争议的关键问题。也正是在这里，维科的“历史哲学”观得到了最充分的体现。他认为要发现历史发展的规则，必须把史料的学问与哲学批判结合起来，前者提供已然的事实，后者揭示其所以然的道理①。具体到论证中，维科把埃及传统的历史分期法继承下来，加以引申，构造出自己的历史三阶段模式，它

① 朱光潜：《西方美学史》，人民文学出版社1979年版，上卷第823页。

相当于人生的三个时期：童年、青年、成年。最初是“神的时代”，人类处于野蛮状态，没有抽象和推理的能力，“所以想象也格外生动”，由这种“本性”创出了神话，并且用它来建立和维持了最早的婚姻、家庭制度。接着是“英雄时代”，这时候人们的抽象概念还很少，诗歌创作表现的是荷马史诗中赫库里斯那样的英雄始祖，社会分化为宗法主和平民这两个阶级。最后是“人的时代”，平民阶级的民主政体取代了贵族的专制，诗歌让位于哲学，形象思维让位于抽象思维。可以说，维科是铸造了一根历史环链，来把他截然分别开的诗歌（神话）、想象力和哲学、推理力系于两端；并且由于他的历史循环论观点，他认为这两个极端是在历史上不断交替出现的，因为文明时代所滋长的种种罪恶，将使得人类重新回到头一种历史阶段去。

在所谓理性主义与浪漫主义的斗争中，看来维科本人既没有贬抑哲学、科学的一方，却又极力抬高了艺术的地位。然而这里也有点小小的喜剧性，他的公允之论曾使他自己长期无声无息，仅仅是近百年之后的浪漫主义高潮，才宏扬了他的大名。他对诗歌和神话的历史地（或历史循环论地）肯定，他把想象力截然区分于推理力，这些都合乎浪漫主义者的口味。尽管他的本意实在是理性主义者的雄

心——建立一种发现“人性原理”的“新科学”（他的主要著作以此为题），他依然被浪漫的后人拉进了浪漫的行列。①

对浪漫主义文艺产生更深刻影响的是德国古典哲学家谢林（F·W·Schelling，1775—1854），他从哲学角度研究了神话，并且被称为浪漫主义神话哲学的集大成者。从哲学思想的渊源上讲，德国古典哲学的奠基人康德，最先给“理性”划定了它无法超越的界限，把审美的判断力看作是通向至善境界的必由之路。这之后，费希特提出“自我”和“理论直觉”，从唯心的角度强调人的主观能动性。谢林作为费希特思想的后继者，反过来倡言客观唯心论的“宇宙精神”和“绝对”。他最著名的理论是“同一哲学”，就在主体和客体、存在和意识归于“绝对同一”的途径上，艺术不但被看作与哲学相沟通，甚至还具有高于哲学的特质。“哲学虽然可以企及最崇高的事物，但仿佛仅仅是引导一少部分人达到达一点；艺术则按照人的本来面貌引导全部的人到达这一境地，即认识最崇高的事物。艺术与哲学的永恒差别、艺术的神奇奥妙就是以此为基础的。”② 如果说这段话还只是立足于艺术与

① See The rise of modern mythology, P.50—64.

② 谢林著《先验唯心论体系》梁志学、石泉译，商务印书馆1981年版，第278页。

哲学所不同的表达方式和社会功用，那么再深一层，“艺术形式”就被扩展到了“宇宙”本身——“我并不把艺术理解成为一种特殊现象的艺术，而是理解成为具有艺术形式的宇宙。艺术哲学是在艺术名义下的宇宙科学。”① 这一来，谢林发明了两种“艺术”概念。着眼于“特殊现象”的艺术，他也面对现实来发问：“哲学与艺术究竟是从什么地方不顾它们之间这种密切关系而产生了对立的呢？”然后寄希望于那神化为宇宙本身的“艺术”，他才能解答这现实的矛盾：“……必须期待哲学就象在科学的童年时期，从诗中诞生，从诗中得到滋养一样，与所有那些通过哲学而臻于完善的科学一起，在它们完成以后，犹如百川归海，又流回它们曾经由之发源的诗的大海洋里。”②

在谢林的世界里，艺术是海洋，哲学和科学是旋流，那么神话则好比是光辉的太阳！这位哲学家心向神往地追溯道：“至于哪个东西是科学复归于诗的中间环节，这个问题一般说来也不难回答，因为这种现象在显得不可解释的分离过程出现以前，神话里已经有这样一个中间环节。”③“神话是任

① 转引自蒋孔阳：《德国古典美学》，商务印书馆1980年版，第140页。

② 《先验唯心论体系》第277页。

③ 《先验唯心论体系》第277页。

何艺术所不可或缺的条件和原初质料……艺术是绝对以及美自体通过特殊的物体之显现，亦即绝对之显现于有限中，而绝对并未消泯。这一矛盾之解决，惟有置于神祇观念中始有可能；而神祇观念，就其自身而言，惟有获得充分扩张，以臻于自主的世界和被称为神话的诗歌整体，始可获致独立的、真正客观的存在。”① 用不至于如此晦涩的话来说，谢林认为神话是一个象征的体系，它既不象哲学只通过一般来表现特殊，也不象一般艺术是通过特殊来表现一般，神话是一般与特殊浑然一体地呈现于特殊之中，因此，它当然就是“绝对同一”的最高典范！在谢林的晚期思想里，神话被他进一步用来证明神秘的“天启”，推出了他的信仰高于理智的“启示哲学”。

谢林还有若干关于神话学的具体论述，影响都延及现当代。但在一部分现代神话学家眼里，“谢林终于被看成没有创造性的、半神秘的、甚至相当偏狭的蒙昧主义者。”“谢林的衰贬不一的名望，反映了对待神话的浪漫态度和先验哲学式的态度之衰弱，而那正是最吸引谢林及其他浪漫主义者的。”② 美国哲学史家梯利也曾说谢林的思想“同科学的逻辑一

① 引自魏庆征《西方学者论神话》，载《民间文学论坛》1984年第4期。

② The rise of modern mythology, P.315.

数学方法直接对立。”谢林之魂，游荡在理性精神与浪漫态度的历史战场上，只是在现代神话学的“新浪漫派”当中，他才有机会出头露面。

“从十八世纪后期到今天，艺术、文学和哲学，甚至于政治，都受到了广义上所谓的浪漫主义运动特有的一种情感方式积极的或消极的影响。”① 在现代神话学的某些学派中，我们也将看到这种现象。然而产生浪漫主义的根源是什么呢？就只是科学与文艺、推理与想象这两极文化现象和文化心理的“广义”的对立么？假定如此，则这种对立应该是超时代、跨国度的，为什么罗素又说浪漫主义“最初大体是德国人的运动”？

事实上，从英国革命（1640—1688）前到法国革命（1789—1794）后，种种时代性的思潮，最初出世时都是标明了“国籍”的：英国经验主义、法国唯理主义、法国启蒙运动、法国新古典主义文艺、德国古典哲学美学、德国狂飙运动……在欧洲文化史上，这些以民族—国家为相对边界的近代文化现象，它们的出现是富有历史意味的。对西方文化的古代和中世纪两个阶段，我们用古希腊罗马文化和基督教文化来描述它们的主要特征，实际上也大大简化掉了其间各民族文化系统的分立和交流。依据

① 罗素：《西方哲学史》下卷 第218页。

某种惯例，如果从文化传统的主要素质上考虑，这还大致可行的话，那么再明显不过的是，自从统一的基督教世界观破裂，很难再用什么单一的信仰或思潮来概括欧洲文化，甚至经过人们抽象的科学、艺术、哲学、宗教等等的二元或多元对立模式，也就象把X光投射在不同的血肉之躯，得到一些模糊的和大体相似的骨骼照片。

实际情况有似罗素所说："近代的文化宁可说是一种世俗文化而不是僧侣文化。国家越来越代替教会成为支配文化的统治势力。……民族国家的力量，以及它所行使的职权，在整个这时期当中稳步发展，不断扩大……。"① 欧洲近代以后多元文化系统的面貌，就是在各民族国家的范围内，交织着不同的历史传统、自然环境、社会结构和人们的活动方式，逐步形成、交流和扩展的。用这个观点来观察产生于德国的浪漫主义运动，不仅便于我们认识这场运动，还可能对它所孕育的另一派神话学观点有较完整的理解。

近代德国由一个长时期分裂、战乱和疲惫不堪的民族所撑持。它的优秀人物马丁·路德曾在1517年揭开了宗教改革运动的序幕，这场反教皇、反封建的伟大运动逐步扩及全欧，在许多欧洲国家赢得

① 罗素：《西方哲学史》下卷，第1页。

了胜利。但这时候，改革运动的故乡却陷入了帝国皇帝、天主教诸侯和新教诸侯之间的长期冲突中。1618—1648年间，冲突发展为以德国本土为战场的一次欧洲大战。战后的德国分裂为三百来个诸侯小邦和一千多个骑士领地。这就加剧了德国长期以来工商业发展缓滞，封建势力强大的局面。直至18世纪末、19世纪初，根据拿破仑帝国覆亡后维也纳会议的决议，德意志联邦仍由34个封建君主国和4个自由市组成。在英、法、荷等国的包围和竞争中，德国资产阶级力量薄弱，封建贵族继续在政治、经济的割据状态中占据优势。这样，德国资产阶级革命面对一个特殊的课题，那就是民族的统一。体现在思想文化方面，民族的历史意识就成了诗人们浪漫的颂歌：

你，崇高的比较严峻的天才的国土！
你，爱之国土！我虽然是你的子民，
可是常常禁不[illegible]泪愤怒，因为你，
总是这样怯懦地否定你自己的精神。

……

如今！凭着你的高贵，我的祖国，让我给你起
上一个新的名字，最成熟的时代之果！
在所有的诗神之中你是唯一的诗神，

乌拉尼亚！我向你致敬！①

（J·K·F·荷尔德林，1770—1843）

可是在这时代，德国到哪里去寻回自己的民族魂？基督？无论天主教还是路德教的，都只在遥不可期的天国里苟延，远水不解近渴，何况还有战乱的创伤留在尘世的记忆中。那么英国货的经验主义？英国佬的确阔气得早，可是却"经验"十足地威胁了德国工商业。法国牌的唯理主义、启蒙运动又如何呢？德国人倾心过它们，然而拿破仑的侵德大军莫不是法国革命所附生的妖魔，就象神话那样一旦钻出魔瓶就无法无天？说到底，在所有这些既有民族文化性质，又是时代性的潮流中，德国人是不愧为能工巧匠的。德国古典哲学，从康德开始就是对经验主义和唯理主义的综合与批判；诗人们，以歌德为代表改装出德国特色的启蒙——"狂飙突进"的运动。然而浪漫主义者不满足于这些加工的产品，他们要找到一种纯粹的德国货，终于转向了一条新路——一条通过田野、走向"民间"的路，在那里他们不一定真正找到了德意志民族，但是在那里，欧洲文化史上第一个民间文艺学学派——

① 诗引自《德国诗选》钱春绮译，上海译文出版社1982年版。乌拉尼亚（Urania），九位缪斯女神之一。

“神话学派”诞生了。

1805—1808年，浪漫主义诗人阿尔宁、布伦塔诺出版著名的德国民间诗歌集《男童的神奇号角》共三集；1807年葛列斯出版《德国古老民间故事书》；1812—1836年，雅各·格林(J.K.Grimm, 1785—1863)、威廉·格林(W.K.Grimm, 1786—1859)这两兄弟，在长期搜集、整理和研究基础上，出版了《儿童和家庭故事集》(俗称《格林童话集》)、《德意志传说集》、《尼伯龙根之歌》、《列那狐》、《德意志英雄传说》、《德童志神话学》等一系列作品和著述。这一切为的是什么呢？阿尔宁毫不含糊地申明，浪漫主义诗人的天职就在于“复兴民间诗歌”，重建古老的“德国民族精神”。另一位德国学者曼哈德特(W.Mannhardt)主张，流传于民间的“较低等的神话”与古文献上的神话是相似的，它们都是形成德国民族文化的基础。“格林兄弟同样出自热衷民间者，浪漫地提高了神话创作中的创造性诗意，……断定神话这种民间文学是天然的、理想的和民族性的，它要高于席勒式的受到称赞的精巧之作”。①

在浪漫主义的“寻根”热当中，格林兄弟或许只算得是两个随员；但在多方面认真求实的努力之

① The rise of modern mythology, P.409.

后，他们却实实在在成为从民间文艺学角度来研究神话的先驱人物。象其他一些浪漫主义者那样，格林兄弟深信作为天然诗歌的神话和整个民间文学，是德国传统文化的表现，是“人民精神”之所在。诗人们的创作不过是再生的艺术、人民精神的反射，而天然诗歌则是集体的、无个性的，因而是整个人民生活精神的一种表现形式，是和全体人民浑然一体的。在民间文学当中，格林兄弟又尤其重视神话，认为一切民族的神话都可以用来说明他们的世界观。在原始条件下生活的人由于他们对有利或有害的自然力的认识，产生了原始宗教信仰，也就是神话观念。于是，格林兄弟在民间文学范围内千方百计地发掘“原始共同神话”，认为如今流传于民间的传说、故事、叙事诗、民歌、谜语、谚语等等，全都来源于神话或人民的神话观念。因此，格林兄弟的学说在民间文艺学史上被称为神话学说，他俩也就成了这一“神话学派”的祖师。他们在数十年中辛勤收集的神话和其它民间文学资料、他们的研究方法和研究所得，都成为留给现代学术界的重要遗产。①

在德国浪漫主义运动之前，从古希腊罗马、中

① 参见刘魁立：《欧洲民间文学研究中的第一个流派——神话学派》。

世纪到近代，尽管上层社会的文化与民间文化实际上一直相互影响和制约，然而在哲人们、文人们的种种学说里，从没有对民间文化及民间流传的神话作过专门研究。早先，基督教一旦脱离民间地位就掉过头来压制民间的“异端”，今天，世界上越是发达的国家越是重视对民间文化的保护和研究——这两极现象展示出一条规律：人们对自己民族文化的意识是历史发展的结果。“民间”何所谓？民间究竟有哪些特殊的文化现象？在民族文化的系统中，民间文化具有什么地位？这些问题在现代民间文艺学、民俗学和神话学的领域里继续不断地探讨着。就此而论，德国浪漫主义运动和格林兄弟等人的历史功绩也是值得缅怀的。

古话里有“异曲同工”而没有“同曲异工”的说法，也许这是因为关于“主观信息”“情感信息”之类，至今也还缺乏科学的定量或简明的描述办法？对于“回到中世纪”“回到自然”这一类往日的浪漫狂号，我们只好从十八世纪末到十九世纪初整个欧洲错综复杂的历史发展中来看它，从各个国家各种阶层的冲突来看它，从浪漫运动中的各派力量直至卢梭等一类人的个人经历和禀赋上来看它。我们将需要一个包涵诸多要素和层次的系统描述。这里限于篇幅而不得不从略。但就从上文所述来

看，有两点似乎是可以确定的：第一，当我们把文化的历时态方面（在这里是指那一段具体历史）同某些共时性的结构要素（例如科学与艺术的关系）交错起来考察，浪漫主义艺术和理论远不是直接对抗近代科学的进步的。没有纯粹的科学也没有纯粹的艺术，尤其是它们双方都只有借助于哲理的提升，才可能形成影响整个文化面貌的思潮。维科放到“诗歌”对面去的是“哲学”，谢林也只是偶尔把科学和哲学归为一类。这说明近代科学的实验方法在当时还没有来得及更高地举起经验论、实证论的战旗，而卢梭即便对着自己假想的“科学”靶子开火，其实那子弹是伦理目的、政治动机的抑或审美需要的。第二，相关的一点是，近代科学方法在当时还更多地忙于在自然科学领域中确立自己，各门具体的社会科学（包括美学、神话学在内），还正在面目不清地从传统哲学中降生下来，维科和格林兄弟等都已经在尝试比较研究之类的具体方法，但谢林却代表着仍以形而上学的推论为光荣的旧的人们。现代实证论学派把“浪漫主义”几乎看作是“夸张、华而不实”的同义语，然而，从古希腊哲人开始便把神话逐步降级为愚昧荒唐不值得多谈的“怪物”，直到浪漫家们重新给神话升格，给这种遍及所有民族的历史文化现象，确定了值得深究的

学术地位。这可以说是浪漫者带给社会科学的一种“科学性”起点吧？这不同时就是浪漫派给现代神话学、包括实证派神话学奠定的一块基石？



探求光明的代价是孤独

第二章
文化的意识：走向现代

2-1 文明之路

……他们的民族原来住在一个大湖附近的地底下，大湖边有一棵很大的葡萄树，树根一直通到地底下的村子中。有几个人缘着树根爬上来，看到了上面的世界。这些看见过新世界的人回到地下去，向地下的人们叙述并称赞上面世界的丰富和快乐。于是地下的人决心离开他们的阴森森的地下住处……他们死后又回到他们原来住的地下世界去……

——北美印地安人神话

兰纳恩在参观了希腊神庙废墟，又将它们与意大利农民的肮脏和野蛮相比较之后，说道："看到

文明如此有限，建筑在如此薄弱的基础上，甚至在一个它已经占统治地位的国家也依赖如此稀少的个人，我为文明感到忧虑。”

——J·G·弗雷泽

1498年5月20日，由瓦斯科·达·伽马率领的葡萄牙远航队在历时近一年的航海之后，到达印度卡利库特港。欧洲直通印度的新航路从此打通了。此后数百年间，西方各国的探险家、商人、传教士和军队纷纷拥向“神话般的”东方王国。仅在1760—1780年间，英国从殖民地印度输入价值总额达一千二百万英镑。东方的财富就这样填充了西方的资本积累，而西方的文化还从东方获取了更比黄金、象牙宝贵的东西。我们且只涉论其一，东西文化交流直接促成了历史比较语言学的建立，它是现代语言学上的第一块丰碑，而现代语言学则为社会科学的诸多门类——包括现代神话学——带来了科学方法上的启迪。十八世纪末到十九世纪，在西方学者手中，东方语言材料和语言著述积累日富，“印度语法在欧洲人的心目中第一次提供了一种完整精确的语言描写法，这种描写法不是根据理论而是根据实际的观察。此外，梵语的发现也开拓了不同语言

之间互作比较研究的可能性”。[①]在此基础上，欧洲语言学开始摆脱传统的思辨推论的做法，对梵文、希腊文、拉丁文、波斯文、希伯来文等等作了深入细致的比较研究，从基本词汇、语音形式和语法构造等方面初步确定了各具“亲属关系”的印欧语系、亚非（闪含）语系、阿尔泰—乌拉尔语系等，进一步构拟出各语系从“原始语”到分支语的语言谱系。这就有可能揭示各民族语言发展的某些历史情况，同时通过它来揣摩各民族文化的某些历史面貌。

语言是文化所不可缺少的工具和载体，作为文化现象之一的神话，尤其是离不开语言表达的。再加之从历史、民族（或种族）来追溯语言，神话就不仅成为有益的文献资料，而且从古代民族语言的语义到神话的涵义，也就是比邻相望的两家子了。因此，当年不少的历史比较语言学家，同时就被称为“比较神话学”学者。从语言学角度研究神话，历史上已有萌芽，例如神话学界公认，维科是较早从语言发生和语法、词源等方面谈到神话的，维科的有关论点可以从雅各·格林身上看到后继。不过，维科毕竟属于他那个时代的推测天才，而雅各·

① 〔美〕布龙菲尔德著《语言论》，袁家骅等译，商务印书馆1985年版，第11页。

格林这位浪漫派的民间文艺学家、神话学家，同时就是语言学界所公认的历史比较语言学的奠基者之一。在语言学方面，他以《日耳曼诸语言语法》和有关语音变化的“格林定律”而著称，他的宗旨也众所周知——“我们的语言也就是我们的历史”，这正如前文所述，可以看出他追寻德国历史及民族意识的浪漫动机。从这同一个起点出发，在研究的思路和方法上，他的语言学和民间文艺学有时就象是同乘了一辆“公共汽车”，区别不过是：到达“原始共同语”（Ursprache），语言学的论断且“下车”；到达“原始共同神话”(Urmith)，神话的研究也就在那儿落脚。格林从印欧语系进一步推断史前时期有印欧民族（或称雅利安民族）存在，它是后世日耳曼、斯拉夫、希腊、印度等许多民族的共同祖先。格林就此找到了德国民族及其原始语言和神话的共同归宿。

在德国，格林兄弟的民间文艺学“神话学派”有一系列追随者，其中较著名的马科斯·缪勒（F·Max Müller，1823—1900）和阿达尔贝特·昆（A·Kuhn，1812—1881），也都是著名的比较语言学家。在神话学领域，马科斯·缪勒被认为是统治了十九世纪第三个十五年的人①，他把对神话

① See The rise of modern mythology, P.480.

的语言研究推到了前所未有的极点上。他认为语言的历史发展有这样四个阶段：1．形成根词和原始语法形态的阶段，2．形成方言的阶段，3．神话阶段，4．各民族语言形成的阶段。这样一来，缪勒把神话的起源完全看作语言问题。他认为在原始语言阶段并无神话，只是因为原始语言借用了事物的许多具体特征、比喻或隐喻的修饰语、代称以及名词“性”（阴性阳性）的语法范畴等等，来推述它所难于描述的普遍概念，而后来人把形成语言的这些特点都淡忘了，祖先的浅显的叙述就变成了难以理解的怪诞神话。“因为‘手’和‘光’是用同一个词表示的，所以闪着金光的太阳就可能被说成是长着金手的太阳。如果这句话是用来形容阿波罗或者帝释天的话，那么就产生了一则神话，正如我们在德国神话和梵文神话中所发现的那样。梵文神话向我们讲述说，帝释天的手掉了，换上了一支金手”。① 总之，原始语当中对太阳、月亮的比喻，会被后人理解和加工成太阳、月亮的神话，阴性阳性的名词会蜕化成女神男神，这都是因为语言在发展过程中出了理解上的毛病。于是缪勒概括出他的著名公式：“神话是语言的疾病”。由于缪勒及语

① 转引自刘魁立：《欧洲民间文学研究中的第一个流派——神话学派》。

言学派的其他学者，在古代语言的语义上和神话的涵义中都寻觅出自然现象，特别是星球、气象等，他们又被称为“自然神话论者”，缪勒特别以“太阳神话论者”（Solarist）而出名。

在从语言方面研究神话时，英国哲学家、心理学家和社会学家赫伯特·斯宾塞（H·Spencer，1820—1903），在主要论点上继承了缪勒。他借取有关的考察材料，证明澳洲和南北美洲的落后民族常以婴儿出生时有联系的事物，如象“太阳”、“黑云”、“暴风雨”之类来给人取名。后来的人遗忘了真象，便可能由这些人的事迹，衍生出有关的神话。这样，“语言的缺点”导致了自然物的拟人化。

有的学者把上述一些人看作是神话学史上的“语言学派”（Linguistic Circle）。这些人确实都潜心于从语言的发展推究神话的起源，从神的名字考证神话的本意。然而在今天看来，他们的种种论点与其说是查有实凭的结论，不如说只是给神话学带进了某些出自历史比较语言学的“实验手段”，即应用在神话研究中的历史比较方法。从积极的方面看，它促使神话学同语言学一道离开了过去那些以哲理推论为主导的传统方法。格林对神话材料的深入具体的调查、考证工作，他为民间文艺学所奠

定的求实态度和搜集、整理、比较研究的方法，不能不说是这方面的成功代表。比较研究至今仍然是神话学武库中最基本的武器之一，可是，“历史比较”中的“历史”二字，却是被语言学派赋予了特定含义的“银样蜡枪头”，如今很少有人再用它。为什么呢？格林、缪勒等人都曾分别比较了希腊神话、梵文神话、日耳曼和北欧史诗等的一些神名，经过种种繁琐的考据，印度的神Diaush pitar、希腊的众神之父Zeus pater、罗马的Jupiter、北欧的Tyr，被他们完全肯定为同一个神名的多种“化身”了。再进一步，在各个语支尚未从“印欧语”中分化出来之前，这些词同是“原始共同语”中的一个词，指的都是并非神话的“天空”。这种推论完全合乎语言学派的“历史”逻辑，可是往后语言学、神话学等许多学科的发展证明，“完全不相干的语言在同一种文化里共存，密切相关的语言——甚至同一种语言——展于不同的文化区域。”① 即使是在语言关系上研究得较为成熟的印欧语系，它也不能确证曾经有过遍及几个大陆的“印欧民族”，和完全统一的印欧“原始共同语”——神话的那位不曾患“病”的老祖宗。

① 〔美〕爱德华·萨丕尔著《语言论》陆卓元译，商务印书馆1985年版，第191页。

历史的功过，表明语言学这一门类如数学的特殊基础学科，在它发展到历史比较语言学的那个阶段上，虽然同传统哲学闹独立，但还欠缺必要的胆识，区别于一般社会科学。“后来才明白，只凭借语言材料勾画古代民族经济、社会和文化生活的图画总是不全面的，支离破碎的。这些材料需要用考古学、历史学、民族志学、民俗学和人类学等方面的材料加以综合检验。”①至于神话学的语言学派，它除了学习到历史比较语言学的错误，还把作为社会科学之一的自身身份也出售了。它把比邻而居的神话和语言硬赶到同一辆车上去，而且全由语言研究来引导神话研究。这一来，语言学派把人类文化的进程简化为语言的发展，而且曾经有过从原始语言到患病语言（神话）这样一段退化之路。

社会科学诸多学科的发展，却实实在在宣告着文化的进化。

1859年达尔文《物种起源》一书出版，生物进化论的成功证明，从基础上挖了基督教神创说的老根。从此直到本世纪初，进化论思潮推动了社会科学中若干学科的创建或发展。在近代以后各大洲民族志调查材料的积累中，一种研究全人类文化的崭

① 〔苏〕H·A·康德拉绍夫著《语言学说史》，杨余森译，武汉大学出版社1985年版，第85—86页。

新学科——文化人类学诞生下来，它的第一位乳母就是进化论，它的第一代宗师英国学者爱德华·泰勒（Edward B·Tylor，1832—1917）、安德鲁·兰（Andrew Lang，1844—1912）、詹姆斯·弗雷泽（James G·Frazer，1854—1941）等，同被认为是人类学进化论派的代表人物。由于他们开拓了从人类学角度来研究神话的方向，因此在神话学领域中，当时他们被冠之以“人类学派”，如今仍通称为进化论派（Evolutional school）。

安德鲁·兰曾经明白无误地表示，“我们的体系不过是进化论的一个方面，或者说它不过是进化论在神话学论题上的应用。”①这可以说是代表了他们整个学派的主导思想。围绕着这一点，他们在人类学和神话学的研究中都贯穿了三个基本原则：第一，正如人类生理机制普遍一致，全人类的心理本性也是共同的。泰勒由此提出他著名的“万物有灵”（Animism）概念，认为原始人由睡眠、醒觉、疾病和死亡等现象引起思索，“类推”出具有人一样的感觉和情感的“灵魂”，它普遍存在于万事万物当中。这种信仰不但产生了神话，而且是“从野蛮人到文明人所有宗教哲学的基础。”安德

① Andrew Lang, Modern Mythology, London 1897, P. Viii.

鲁·兰也认为，导致全世界神话惊人地相似的，正是各种族“在观念、幻想、习俗和欲望上惊人地相似”。由此引出第二条原则，全世界各种族的文化虽然发展程度高低不同，但都是沿着一条相似的路线演进。因此泰勒和A·兰特别强调，神话当中那些不合情理的怪诞因素，虽然从古希腊文人开始就被视之为不雅，其实它在原始阶段的心理状况中是“合理的”。进化论派所论述的神话随同社会由低级到高级的发展，后来被日本学者西村真次等人概括和引申为这样五个阶段：1．万物有灵观神话，2．物神崇拜，3．图腾，4.多神的神话，5．一神的神话。① 弗雷泽的具体观点则有所不同，他在《金枝》一书中把自己的著名进化公式表述如下：“如果我们考虑到，一方面，各地和各时代的人们之主要需求的相似，另一方面，在不同时代他们为满足这些需求而采用的手段的极大差别，我们大约会被引向这样一个结论：较高级思想的运动，在我们所能追溯的范围内，总的说来是由巫术经宗级到科学的”。② 第三，欧洲文化与各大洲“土人”的文化相比，是新的文化阶段取代了旧的阶段，从而

① 引见马昌仪：《人类学派与中国近代神话学》，载《民间文艺集刊》第一集。

② 见阎云翔：《泰勒、兰、弗雷泽神话学理论述评》，载《云南社会科学》1984年第6期。

有文明与野蛮的区别。但是象神话这样一些”文化中的遗留物”，仍然象化石一样残存于现代文明民族，人们可以由它来追溯和重建人类早期的文化史。这就是泰勒另一个有名的论点——“遗留物”（surival）说。A·兰把这一理论引申为：“我们的目的就是要证明，文明民族神话中‘愚蠢的、野蛮的、不合理的’因素，一般说来，或是野蛮时期的遗留物，或是有教养的民族得之于未开化的邻居处的外借物，最后，或者是较晚近的诗人们对于野蛮人材料的模仿。”① 弗雷泽也在他的另一名著《旧约中的民俗》中说：“虽然我们社会里大部份人在思想和行为上已不再象野蛮人。但是有极少的古老粗鲁的生活模式仍然遗留在现代文明社会的习俗和制度中。”② 他用“野蛮人”的习俗、传说等材料来同圣经中的一些记述作比较，表明基督教的一套其实是保存着“原始”痕迹的。

在神话学史上，进化论派殊有地位。他们第一次试图全面地论证全世界神话的产生、发展和“遗留”，他们把神话研究结合上原始文化中人们的心理状况、习俗、伦理、法规和宗教仪式等等，他们使神话学开始建立在较为踏实的基地上，这包括了

① 见阎云翔《泰勒、兰、弗雷泽神话学理论述评》，载《云南社会科学》1984年第6期。

② 引自《神秘世界的导游——弗雷泽》阮昌锐著。

对全世界各民族资料的大量汇集、比较方法的广泛运用和对文化进化总规律的把握。这一切都与文化人类学的崛起密切相关。

值得在这里来发问：作为研究全人类文化的重要学科，文化人类学为何在十九世纪末才“千呼万唤始出来”呢？今天任何一位初习世界地理的中学生，他要是想到从古希腊到十六世纪之前，欧洲那些博学的伟人们，竟没有一个知道美洲大陆在我们这个世界上存在，他们那些关于“世界”“宇宙”的长篇大论，岂不是有点儿滑稽么？这样一回想，文化人类学的产生是很有历史意味的。

1492年10月12日，作为整个欧洲旧大陆的代表，哥伦布踏上了神秘的“新世界”——美洲大陆。四百多年之后，当代德国物理学家、哲学家W·海森堡总结道：“要是有人问我：哥伦布发现美洲的最大成就是什么？……我想他最伟大的功绩是敢于离开这个世界熟地而向西航行的决心，并因携带的给养不足以使他从所到达地点返回本国。同样，在科学上，只有他准备离开已建立学说的安全港，不顾一切，顽强地前进，否则就很难开拓出一个科学的新领域。”① 可以说，文化人类学建立在

① W海森堡：《原子物理学的发展和社会》，马名驹等译，中国社会科学出版社1985年版，第80页。

行动和思想的双重探险中。十六世纪之后，从欧洲派往新世界的探险家、传教士和地方总督们，自觉不自觉地记录和报道了当地组织严整的氏族、部落原始小社会，复杂多样的语言，流传广泛的神话、传说、歌谣、故事，以及祭仪、巫术和种种生活习俗。以后，对这些所谓“民族志”的材料，搜集范围扩大到非洲、亚洲、大洋洲的许多穷乡僻壤。欧洲学者们终于意识到，天外有天，而自己家里也有家丑——欧洲文化之外有多种多样闻所未闻的文化形态存在，反过来，欧洲“文明社会”内部也一直存在弗雷泽所引述的意大利“肮脏和野蛮”的农民、还有许多学者所“发现”的爱尔兰乡间迷信、芬兰中古传奇、西班牙魔法故事……

不妨来一段比喻——有一个“人”，他在行将成年的时候才第一次认真照了镜子，他看到了自己的五官，还看见脑门上的皱痕和下巴上的阴影。他猛然想到自问：我是谁？他去查看有关自己的历史档案，那上面写着：他有哲学脑袋、他有艺术眼睛、他有法律手腕……但他终于还是不满足：究竟把我总称作什么呢？

我们今天已经习惯把这个“他”称呼为“欧洲文化”，可是那时代就连“文化”这个词都还没有呢！在欧洲，直到1871年，才由泰勒第一次正式地

使用了“文化”概念，把来源于拉丁语的 Cultura 及其“耕作、培养、教育”等含义，转换为具有今天文化人类学的“文化”意义的Culture。“文化或文明是一个复杂的整体，包括知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗，以及作为社会成员的个人所获得的任何能力与习惯。”① 这个定语尽管远不是定论，但它为文化人类学的理论体系找到了一个起点，它最先对欧洲文化回答了“我是谁”的问题。而在当时，文化人类学的思考与欧洲文化的自我意识是同一件事，它标志着人们对自己所承袭和创造的文化，从一个新的角度开始了自觉自为的历史！

在此高度上，最早从文化人类学角度来研究神话的进化论派，的确使自己的理论鲜明地区别于过去一切理论。他们比古希腊哲人成百倍地开阔了视野，不再寻找某种单一的“元素”来代替神灵、解释世界；他们不象维科仍然受到基督教的羁绊，口口声声只敢在“异教世界”“异教神话”中探求真理；他们明确表示要使研究范围超出神话学派的旧框框，决不局限于德意志、或者“印欧民族”（泰勒）；他们毫不客气地批驳了语言学派的“语言疾病”起源论，列举大量事实证明不同的语言文化却

① E·B·Tylor, Primitive Culture, London, 1871, P.1.

可能有相似的神话（A·兰）；还突破了语言学派囿于自然现象来解释神话内容的老套，更多地注意到神话的社会内容和文化心理特质（泰勒、A·兰、弗雷泽等）。总之，进化论派是将神话作为一种特殊的文化现象，放到全世界各民族文化的广阔背景上来研究，这是他们最主要的特色所在，也是他们给予现代神话学的大贡献！

进化论派在人类学和神话学中足足统治了十九世纪末的最后几十年，直至本世纪初才逐渐失势。有关它衰颓的原因，我们且先来参看另外一派人的理论。

这派人被称为"文化历史学派"（Culture-historical school），广义上包括兴起于十九世纪和二十世纪之交的德国"文化圈理论"（Culture-circle theory）、英国"传播论"（diffusionism）以及稍后时期同样持有"文化圈"观点的"维也纳学派"。顾名思义，这派人的立足点是"文化圈"和"传播"这两个核心概念。德国学者格雷布纳（F·Graebner，1877—1934）于1904年首先阐述了"文化圈"理论。他把澳大利亚和大洋洲划分为6—8个独立的文化圈，每个都由具备一定数量和特征的物质、精神文化因素所组成。根据它们在一定区域内的地理分布，就能看出各种文化在这里出

现的先后顺序和传播的途径。好比一块石头扔进水中，水波从圆心向外一圈一圈扩散，文化圈理论把文化的产生和扩散就看作这种情况。因此，如果一个文化圈位于某地的中心，那就说明它是较晚才“扔进水中”的，因此它把早先的文化赶到了边缘地带。有人以照明条件这种物质文化因素为例子，从灯火通明的城市到灯光疏落的郊区，再到甚至还以油灯、松明火把为主的山区，这就描述了工业文化在一个地区内的文化圈情况。然而在人类学的系统描述中情况要复杂得多，例如格雷布纳所谈及的“东巴布亚文化圈”，它由以下近二十个文化因素合成——种植块茎植物的农业、使用固定网的渔业、木板制的小船、两面坡房盖的小茅舍、火锯、螺旋式编制的篮子、依女性计算世系的两个外婚制等级、秘密的男性结社和化妆舞蹈、死者灵魂和颅骨崇拜、月亮的神话、吃人的神话、薄板上的精灵形象……当不同的文化圈相互渗透和交叠的时候，文化现象的错综复杂就更是可想而知了！

然而文化历史学派的雄心覆盖了地球。他们试图彻底查明各文化圈在全世界的传播，最终绘制出一幅“标准的”世界文化的地图。说来也不必为这些人担心，他们自有化险为夷、删繁就简的法术，那就是文化历史派对于“文化历史”的特殊理解。

他们接受了德国新康德主义哲学的某些思想，认为自然科学所研究的是大量的、重复出现的现象，而历史科学只描述个性的、一次性的现象，因为人类历史就是由个别现象堆积而成，人类的文化也就是在某几个“中心地区”一次产生，然后再扩散和传播的。这一来，只要找出少数几块文化的苗圃，文化历史派的一锤子买卖就敲定了。

维也纳学派的主帅威廉·施米特（W·Schmidt，1868—1954）就提出了一个囊括全球古代文化的文化圈发展图式。其中有“原始文化圈”（包括“中央原始文化、南方原始文化、北极原始文化、飞去来器文化”），然后是“第一、二、三级文化圈”（从狩猎、采集文化直到“亚、欧、美洲古代高极文化”）。由于文化历史学派的立论原则是每一特殊的文化因素只在一个中心产生，所以当他们解释不同地区的相同文化因素时，只能求助于证据不足的历史上的民族迁徙、文化的种种接触和传播；尤其是确定什么文化最古老、什么文化后来才传入，主观臆断的说法就更多了。作为天主教神父的施米特，他把“外婚制——一夫一妻制文化”及其所包含的一神信仰作为“最古老的文化”，这就现出偏狭的宗教动机来了。到了英国传播论者那里，文化的产生和传播被进一步推向极端，斯密司（G·

E·Smith, 1871—1937）提出“埃及中心说”，认为全世界一切文化都起源于尼罗河流域，这种论调被冠之以“极端传播主义”“泛埃及主义”，可真是危冠高耸，很快就成了大批判的众矢之的。

人类文化究竟是怎样产生和发展的？神话学也需要回答这个问题。简单说来，进化论者为我们论证了一条时间轴上的纵线：从野蛮到文明；而文化历史派则描绘了空间平面的横线：从发源地到传播地。作为后起的思潮，文化历史派是抱定了反进化论宗旨的。显然，他们是以文化上的发明者与模仿者的“不平等”，来取代进化论所假定的人类心理一律和进化道路一律。孰是孰非呢？——谁也不全是，谁也不全非——这大约就是今天人类学和神话学的评断。以泰勒等人为代表的进化论派，如今被称为“古典进化论派”，他们的理论被评价为“单线进化”（unilinear evolution）的理论。泰勒自己说过：“人类的性格和道德显示出现象的单一性和常态”，这种单一性“可以归咎于由单一原因引起的单一行动。”这种出发点使得进化论派敢于跨越种种不同文化的界限，随意撷取神话材料来作比较，然后从“野蛮神话”到“文明神话”，机械地把材料一一排定历史位置。反过来，文化历史派则在地理空间中展开同一性质的线性思维，把文化创

造的相对独立性和文化传播的重要性绝对化了。苏联学者托卡列夫曾经这样评论文化历史派的先驱人物拉策尔："他第一次注意到各个国家，各个地区文化现象的具体条件和分布规律。在进化主义者看来，每种个别的文化现象是脱离其存在的具体条件而孤立存在的，并且仅仅是抽象的进化链条中的一环，而拉策尔则把文化的研究置于具体的基础之上，不说历史联系，至少也是置于地理联系的基础之上。"① 如此看来，文化历史学派最终是对进化论派的"矫枉过正"。

显然，人类文化的进化轨迹，远远超出语言学派所推测的"印欧民族"的历史迁徙；比起进化论派和文化历史派所描画的单线条来，也可能"非线性"地复杂化。而神话在文化中的产生、存在和发展，也就不是这三个学派所能论定的了。

2-2 在边界上行动

（在南太平洋萨摩亚岛）人们祈求、劝导、甚至是强迫精神去管

① ［苏］C·A·托卡列夫著《外国民族学史》，汤正方译，中国社会科学出版社1988年，第139页。

转气候，消除灾害，取得战争的胜利等等。例如在求雨时，祭司就将一块石头的神体浸到水里去；而要消除某种威胁全村的祸患时，所有的村民都要聚集起来，进行忏悔和赎罪。在每个月新月出现时以及其它特定的节日都要举行典礼。每年春季，要举行一次盛大的祀典，众人停止一切劳动，供奉牺牲，游戏和跳舞……

——G·B·穆达克

他们（实验科学家）丢掉了理性的全面的综合这条镀金锁链（不管它是亚里斯多德的还是柏拉图的），因而可以自由而谦卑地接受事实，即使这些事实不能嵌合到一个普遍的知识体系里去。

——W·C·丹皮尔

1980年3月，我国著名学者费孝通接受了美国应用人类学会的“马林诺斯基奖”。费先生深情地缅怀道：“我这位老师主张到活生生的人们社会里去研究人类社会，这是很早就闻名于世的。”“他号召人类学者到过去一直被认为是非我族类的野蛮人的原始社会里去参与他们的生活，进行观察

和体验。这不只是人类学研究方法上的创新，更重要的是为历来被侮辱为还不够人的标准的那些‘野蛮’、‘未开化’的化外之民族恢复了人的尊严和地位。”①

马林诺斯基（Bronislaw Malinowski 1884—1942）早年攻读物理学、数学和哲学，青年时代因为受弗雷泽《金枝》的感染，转入人类学研究。他所创立的人类学英国功能学派（Functionalism），被某些学者认作二十世纪上半叶反进化论的几大学派之一，同时又是挫败文化历史学派（传播论者）的主力军。看看马林诺斯基本人怎么说吧——“功能派的见解，虽然对于人类的进化不主张妄下断语，但它显然没有舍弃一种健全的有限度的进化概念。功能派更使我们相信以假宗教或假科学的旧学说来否认进化论，只是故意误解。况且，功能派的方法没有否认和轻视文化的传播，以及传播在进化中的影响和探讨传播过程的重要。但是它告诉我们，文化传播的方式不是机械式的转运。每逢一种文化借助于另一种文化，它往往将它借来的东西或观念翻一花样，重新配合。借来的观念、制度或发明被放在新的文化环境之中，使之适合新的环境，而与

① 引见〔美〕辛格尔顿著《应用人类学》，附费孝通文《迈向人民的人类学》，湖北人民出版社，1984年版。

该处固有的文明相调和。……若解释一种文化只是‘传播’的结果，其错误就象幻想一条世界进化的途程，来解释那种文化一样。”① 这段话表明，功能学派反对无“限度”地虚拟“世界进化”之路，也反对忽视“文化环境”内在功能的机械传播论。进化论者和传播论者大笔涂画线性的文明之路，而功能学派则深入到具体社会和文化的一个一个的“点”当中去，在这一点上发现了文化的“调和”种种现象的内部机制。

马林诺斯基理论的大厦，建筑在他对许多“土著”社会的野外考察上。而其中一个重要的支点，是他在南太平洋超卜连岛(Trobriand Isand)上三年多的生活。海岛小社会已然是人类文化瀚海的一个点，学者的生涯还往往从偶然机遇中得益。1915年5月到1918年10月，第一次世界大战的战火使马林诺斯基留连于海岛。就在那里，马林诺斯基亲身体察了种种文化现象在一个社会内部的相互联系。生产活动、社会组织、巫术、仪式、神话、传说、童话……所有这些都是完整的文化体系中相互作用着的要素，它们为满足人们的基本生活需要而发挥各自的功能，同时又相互制约、使社会文化处于稳定

① 《文化传播辩论集》，周骏章译，国立编译馆1940年，第22—23页。

状态。例如，马林诺斯基一再论及神话的文化功能："存在野蛮社会里的神话，以原始的形式而出现的神话，不只是说一说的故事，乃是要活下去的实体。那不是我们在近代小说中所见到的虚构，乃是认为在荒古的时候发生过的实事，而在那以后便继续影响世界影响人类命运的。""没有重要的巫术、仪式或礼教是没有信仰的；信仰则都是编在具体而有前例可援的故事上。这其间的结合是很密切的，因为神话不只是多使我们知道一点东西的评论，乃是关于实际活动的保状、证书，而且常是向导。另一方面，仪式、风俗、社会组织等有时直接引证神话，以为是神话故事所产生的结果。文化事实是纪念碑，神话便在碑里得到具体表现；神话也是产生道德规律、社会组合、仪式或风俗的真正原因。这样，神话故事乃形成文化中一件有机的成分。"①

依据神话与其社会文化环境的协同作用，马林诺斯基批评马克斯·缪勒等人只从太阳、月亮等自然现象来论定神话的内容，"忽略了神话的文化功能，而且凭空给原始人加上许多想象的趣意"；他又驳斥泰勒等人关于神话"残留物"的论点，认为

① 马林诺斯基著《巫术宗教与神话》，李安宅译，商务印书馆1936年版，第121—122页，132页。

这使得研究者忽略神话在一定文化体系中所发挥的现实作用，实际上，没有什么化石般的残留物，只存在失去旧功能就必然获得新功能的文化现象。马林诺斯基强调与人们的实际生活密切相关的神话，“很少纯粹艺术的或理论科学的关心”，“很少象征主义的余地”，这也使他的理论符合文化人类学的一般倾向，而与古典的或浪漫的“神话哲学”明显区别开来。

一个学派亦如一个人，“个性”是独创性的前提和结果。功能学派以独具特色的理论确立于本世纪上半叶，这与它在研究方法上独辟蹊径是分不开的。仅与它同学科中的“近邻”——进化论派相比较，A·兰和弗雷泽等人都是公认的“安乐椅理论家”（armchair theorists），而马林诺斯基则开创了“田野工作者”（field-workers）的作风。这就是说，进化论派的学者们更多地泡在书房里，依靠别人的调查材料、消息报道和信件来研究土著社会；① 功能学派则把长时期的实地考察作为至关重要的研究环节。马林诺斯基所倡导的著名的“参与观察（Participate observation）方法，就是深入当地社会生活，获取亲身体验和翔实材料的方法；

① 进化论人类学大师摩尔根（H·L·Morgan）曾长期从事实地考察，但他在神话学方面论述不多。

于是，区别于进化论派那种驰骋于书面材料之间，宽泛比较夹杂着主观推测的方式，马林诺斯基能够十分具体地描述，在海岛小社会中有哪几个氏族组织，它们的现实地位如何，人们的每一种生产、生活活动和巫术、祭仪是怎样安排的，神话与所有这些环境要素如何相互依存，一直细致到神话在什么样的场合和气氛中讲述……

功能学派之所以能从事文化的整体性考察，还有一方面重要的原因，台湾学者宋光宇评述得好："马林诺斯基的超卜连群岛和西克里夫布朗（功能派另一位代表人物——引者注）的安达曼群岛都是人口少、规模小，又远离尘世的社会，调查者不必耗费太多的时间和精力，就能洞察那个社会的全貌。如果当初他们两人所选择的调查对象，是一个居大陆内部、人口多，种族又复杂的社会，很可能无法提出如此简洁有力的功能理论。"① 文化系统也如任何一种具有内部调节机制的系统组织，它的存在条件之一是相对确定的边界，然后才有可能自成系统并与外部环境相互作用。功能学派创始者所考察的海岛文化，由于在当时具有相对封闭的性质，更有似于自然科学上的实验室，给考察文化内在机

① 宋光宇著《蛮荒的访客——马林诺斯基》，台湾版，第53页。

制的任务提供了一种相对稳定和纯化了的典型环境。

现在开始涉及一个有趣的问题：既然每一种社会和文化都有自己的相对边界，那么每一种学科——它们既是考察文化的工具又是文化本身的产物，是不是也有自己的相对边界条件呢？举例来说，人类学、神话学有没有比较确定的研究范围和研究方法，超出了它之外就将“力不从心”？从马林诺斯基对进化论者的批评来看，如果说功能学派力图在自己的研究实践中贯彻“健全的有限度的”精神，那么我们再来看另一派人类学者，他们在理论上直接触及了这个问题。

——美国人类学历史学派（Historical School），与英国功能学派兴起于同一时代，同样持有反进化论的观点。它的领袖人物博厄斯（Franz Boas，1859—1942），早年曾获物理学博士学位，转入人类学研究之后，多次深入爱斯基摩人、印地安人中间作调查，并组织和领导了大型的北太平洋沿岸考察队，培养出一大批著名的人类学家，开启了对北美各印地安人部落的系统研究。在集中全力对小范围地区进行实地考察这一点上，历史学派与功能学派的实践是相似的。但正如两者不同“姓氏”所表示的，历史学派在理论上更注重探讨文化

的“历史”而不是“功能”。这里所谓历史，又决非进化论派那种泛泛而谈的从野蛮到文明的人类文化史。博厄斯号召人们转向具体而独特的文化史事实，他的理论被称为“历史排他主义”（historical particularism）。①“历史”概念的“弹力帽”一旦由历史学派戴给小型社会，帽子本身也就变小变特殊了。“每个文化集团都有自己唯一无二的历史，这种历史一部分取决于社会集团特殊的（Peculiar）内部发展，一部分取决于它所受到的外部影响。”（博厄斯）② 为着概括各不相同的特定文化的历史，又不重蹈进化论派的那根单线条，历史学派把人类文化史描述为“文化之树”（tree of culture），它有错综复杂的枝叶，互相联贯，时而产生新的分叉；它的每一分枝代表一个独特的“文化丛体”，要了解这丛体只有从其本身特有的历史去探究。③ 这样，历史学派仍把自己的立脚点放在特殊文化历史的周密考察上，反对他们认为轻率和粗疏的一切理论概括。

历史学派的原则也体现在他们对神话的研究

① See Ultimate Reality and Meaning, Vol.8No.2, June 1985, Canada, P.110.

② 转引自《外国民族学史》，第283页。

③ 参见《当代学术巨擘大系·人类学系列序言》，李亦园编，台湾版。

中。博厄斯本人曾在四年之内三次访问一位印地安人的故事讲述者，仅仅是为了反复核对当地的两个神话故事。① 他对神话的看法，几乎都援引印地安人的情况来加以证明。而他的某些人类学方面的观点，给予神话学领域更大影响。例如，婚姻制度史上究竟是母系制还是父系制在先、抑或两者在不同的地区交叉并行？这个问题经常反映在人们对神话里男神女神关系的分析中。博厄斯反对进化论者从母系到父系的进化公式。他根据自己的调查材料来证明，在北美，北方夸丘特尔（kwakiutl）人中间存在着母系氏族、南方夸丘特尔人中则存在父系地域公社。北方的母系制是从邻近的其他民族那里学来的，南方所保存的父系制才代表夸丘特尔人的原始社会组织。按照博厄斯的本意，他不会同意用母系和父系的先后来推论所有神话，而宁肯依据不同的文化材料作具体分析。在这方面，神话学者们继续持有各自不同的主张，有以父系家庭的矛盾来猜测神话象征的，也有坚持母系制特征是神话中最原始的成分的，但博厄斯的观点甚至影响了更多的西方学者，他们愿意"就事论事"，瞧不起"以小见大"的做法。

① See Journal of American Folklore, Vol.P8, No. 290, 1985.

历史学派的研究方式是有其理论背景的。博厄斯从两个方向正面阐述了理论研究的“边界条件”，这意味着既承认社会科学每一学科的局限性，又承认每一种民族文化都有局限性。关于第一点，他说：“现代生活一种最大困难点便是由理想的冲突表现出来。如：个人主义反对社会化，国家主义反对国际主义，生活的享受反对效率，唯理主义反对情感主义和传统反对事实的逻辑……”① 这段话涉及社会生活和社会思潮的不一致性，它导致社会科学的“不确定性”。“这种意见的不同在物理或化学的领域是不存在的。”“当我们在物理学或化学发表一种法则时，我们认为某种状况既曾知道，而一种固定结果必随而发生。譬如在一个地方丢下一件物，这件物必具固定的速度和加速率坠下来的。我拿两种原素混合起来，在支配的状况下，它们必组成一种固定的混合物。”然而社会科学却没有一致认可的法则，因为“社会的现象实在不能以试验来支配。统制的状况，除开骚扰的外界影响外，实不易获得。”总之，由于人们的出发点不同，由于缺少自然科学那种受控的试验，还由于博厄斯反复谈到的文化历史的偶然性变故，“我们可

① 引见弗兰茨·波亚士（博厄斯）：《人类学与现代生活》，杨成志译述，商务印书馆1936年第二版。下同。

以说社会科学的绝对标准的实际应用是没有的”，“人类学实未曾变成一种精确的科学。”社会科学既是一种文化现象或文化的产物，它的局限性也就同时体现了文化本身的局限性。所以对第三点，博厄斯论述道：“人是一种群居动物，生存于各种闭关社会”，“非洲中部的黑人，澳洲人，伊斯奇摩人，和中国人……的社会理想均与欧美人不同，他们对人类行为所给予的价值实无可比较的，一个认为好的而别个则认为不好的。”这样，各种文化的局限性有可能导致学术上的偏见，“人类学家要求从我们自己的文化解放出来，并不易做得到的，因为我们极易仅视我们所培养的行为便认为一切人类的本性。”

在我们今天看来，博厄斯的上述论点不仅是历史学派方法论的基石，也可以说是与功能学派的出发地相接近。因为承认或默认社会科学与文化本身的局限性，必然要引出——人类学向何处去？怎么个研究法？研究了来做什么？对这些问题，功能学派实际上也作出了根本方向性的回答。马林诺斯基说：“文化一方面造福于人类，一方面也给人类增加许多负担和困难。知识之果是一件危险的东西……”“现在补救人类学的方法，不在凭空捏造一种臆说，来代替其他臆说，而应以便于观察的现实为人类学之根据，使它顾到今日的实际问题。若不

用实验，不凭经验，请问在什么问题之中可以使人类学实用？用什么方法才能使它实用？”① 马林诺斯基解除麻烦的办法显然是两点：经验的观察，实用。所以他倡导深入考察“活着的”文化形态，他立足于有确定边界的文化中，发现了它的内在协调的整体功能，他尤其反对殖民当局破坏土著文化的完整性。有趣的共同点是，博厄斯也从“观察”和“应用”方面为人类学找出路。他明确说：“惟我们的观察认为最首要的是关于社会的状态及其继续向前的进步。”他的历史学派同样长期驻足于考察活动中，只不过倾向于从特殊的历史事实中解释文化。鉴于社会科学的局限性，博厄斯反对脱离具体观察去推求普遍规律；承认各种文化的边界条件，博厄斯认为“可使人类学家清楚地分析整个人类的各种正当生活状态和其他由文化所决定的生活。利用这种知识促成他谨慎地观察我们自己的文明，本着一种不受情感所影响的相对心理……从事作一种价值上的比较研究。”这样看来，功能学派和历史学派都把边界条件的限制变不利为有利了。

这两个学派，兴盛于同一时代，又在出发点上有重要的相通，看来并非出于偶然。马林诺斯基曾以实证论的观点完成自己的哲学博士论文，博厄斯

① 见《文化传播论集》第21页，18—19页。

同他一样常被评价为具有“经验论”“实证论”和“实用主义”的哲学观。这样我们必须顾及二十世纪西方文化的某些宏观层面，才能对与这时期神话学相关的种种学科和思潮，有一个大体了解。

“现代思想界有许多不满的信号，不仅对长久以来一直占统治地位的体系，即唯心主义不满，而且总的说来对唯理主义的种种科学和哲学的方法和结果不满，这种科学和哲学被认为破坏了个人自由，使人类价值没有存在的余地。无论我们赞同自然科学的机械论，从运动着的物质粒子出发，或赞同客观唯心主义，从逻辑概念或宇宙目的出发，据说人类生活都被降低为附带现象。”① 我们曾经看到，近代科学被浪漫家们混同“哲学”而一起加以贬低。就人类文化范畴的共时性结构来说，那或许是艺术的狂妄和科学的冤枉。然而历时性地看，那时代尚不成熟的科学，当它试图跳出自己的能力范围，仅仅以力学实验和数学分析之类来发表哲学言论的时候，它对世界的解释难免是机械论的。牛顿世界观的崇拜者们是这方面的代表。另一方面，那时候担负有反神学、反封建光荣使命的某些启蒙派、唯理论哲学家，以及法国古典主义的文艺家，

① 〔美〕梯利著《西方哲学史》，葛力译，商务印书馆1979年版，下册，第334页。

他们都有意无意地撇下了与近代科学关系同样密切的经验论思潮，急于收编了当时的科学成果来论定整个世界，结果是让浪漫者们在“科学”和“哲学”身上都看到了唯理论的色彩。科学却不能老受冤枉，因为它的不断成长，它终于让新形式的经验论出来为自己说话了，而且这一次似乎找对了目标——曾经在艺术与科学中间捣鬼的“哲学”，从这时起被拉上了文化反思的审判台。

新形式的经验论首先是实证论。从法国人孔德（1798—1857）到奥地利的马赫（1838—1916），他们都强调经验现象的观察、科学的类比和描述，把以往的哲学判为不可证实的“形而上学”。“我们的每一种主要观点，每一个知识部门，都先后经过三个不同的理论阶段：神学阶段，又名虚构阶段；形而上学阶段，又名抽象阶段；科学阶段，又名实证阶段。”“……实证阶段，人类的精神承认不可能得到绝对的概念，于是不再探索宇宙的起源和目的，不再求知各种现象的内在原因，而只是把推理和观察密切结合起来，从而发现现象的实际规律……因此对事实的解释被限制在现实的范围之内……”①孔德的这些话，尽管一些哲学史家认为它

① 引见《西方现代资产阶级哲学论著选译》，洪谦主编，商务印书馆1982年版，第25，26页。

还有“形而上学”的色彩，但它却几乎成了历代实证论者的基本思想。经验论的又一现代形式是实用主义。它也一般地反对传统哲学，但认为经验的观察仍假定了静态的真理，因而强调“行动”和“探究”，相应地把经验的实际结果（效用）当作真理标准。实用主义的创始人皮尔士认为，实用主义着重于方法，是一门技术，帮助我们找到一种解决有哲学或科学性质的问题的答案。①

在西方文化史上，哲学思考曾经是自然科学和社会科学共同的摇篮，古希腊哲学家同时就是最初的自然科学家。然而，当近代科学以自己特有的实验手段和分析方法从哲学思辨中相对独立出来，这时候，社会科学的许多门类要么还在哲学中孕育，要么才在咿呀学语。我们曾经谈到，十八世纪末到十九世纪初，历史比较语言学较早地挣脱了思辨的枷锁，它的研究方法影响到神话学、民俗学等学科。不过它们终于免不掉有着“原始共同语”“共同民族”和“共同神话”的思辨烙印。神话学的语言学派，照搬照抄语言学方法；人类学和神话学上的进化论派，则在人类文化的领域里机械地模仿了生物学进化论。这样回顾下来，我们就可以理解，

① 见《近现代西方主要哲学流派资料》，商务印书馆1981年版 第104页。

孔德曾依据他的实证标准对各个学科作了分类并排定“次序”，这是西方学术史上较早的而并不偶然的尝试。十九世纪至二十世纪初年的实证论、实用主义思潮，尽管它们有明显的偏颇、纷纭的流派，以及时代、国家和社会阶层上的复杂背景，其积极意义的一面却不必否认——在总体上，它促成了一些学科内部的方法论意识，在当时，这种意识包含了三个方面：1.脱离传统哲学的思辨方式，2.确认不同学科间的差异，3.探索本学科特定的研究范围和方法。

显而易见，实证论和实用主义的正价值方面，推动了人类学、神话学的功能学派和历史学派，朝着自我确立的方向走。这两个学派所建立的某些原则，又深深影响到本学科和相邻学科的未来。重视实地考察，强调原始资料的全面性和真实性，这已经成为当今文化人类学、神话学、民俗学（包括民间文艺学）等学科的基本要求；反对“形而上学”的无限度推论，且不论有多少人赋予了它多少不同的内涵，它毕竟变成了某种公共的口号，由实证倾向较著的学者们来高喊着。具体说来，马林诺斯基的研究方式和实用目的，使人类学走出纯学术的玄谈，启发了当今应用人类学诸多门类的建立。美国应用人类学会特设“马林诺斯基奖”不是无缘由

的。他有关各种文化现象在整体功能上相互依存的思想，还影响到两个概念——一条原则的形成："本文"（text，或译"正文"），"上下文"（context）——这两个适用于文化人类学、民俗学和神话学的概念，要求贯彻一条原则，就是在搜集一个故事或神话的时候，在分析一种特定文化现象（例如神话）的时候，要联系到环绕着它本身（"本文"）的文化环境（"上下文"），因为它就是在这种联系当中发挥文化功能的。神话常常在祭神仪式中讲唱，一般故事常在闲暇时讲述，说明前者的宗教功能和后者的娱乐功用；而两者所不同的情节、形象、词语等等，又可以联系到不同的环境和功能来分析。再说博厄斯，他本人熟知十七种印地安人的方言，要求他的学生也必须严格使用方言来记录原始资料。他严谨的科学态度和多方面建树，培养了整整一代美国人类学家，以至他被誉为美国的"人类学之父"。如前所述，他的科学态度来自他的方法论意识，即对社会科学和文化本身的局限性的认识。当今文化人类学、民俗学和神话学中还流行两个概念——emic，etic，我国学者金克木先生将它们译作"属内的"和"属外的"，① 前

① 见金克木著《比较文化论集》，三联书店1984年版，第17页。

者是指从被研究者的立场、观点出发来进行研究，后者则指从研究者的角度出发。这就是承认不同文化的边界条件，避免以研究者所属文化的尺度来作唯一标准，而力求使不同文化的不同观点交错比较，以利于研究。emic-etic 虽然直接借自现代语言学，但其基本的方法论原则，我们已在博厄斯那里见出。

无论马林诺斯基在实践上寻取社会科学自己的"实验室"，还是博厄斯直接在理论上把自然科学同社会科学加以比较，两者都表明一件时代性的大事——在西方文化史上，社会科学开始认识到自我，寻找着既独立于哲学也区别于自然科学的研究方式。仅以神话学的一个姻亲——民俗学为例。上文曾经说到格林兄弟等浪漫主义者较早地开启了它。1846年，威廉·汤姆斯（William Thoms）给它正式命名为Folklore，在西方语言中这个词同时包含民间传说、民俗和民俗学的意思。欧洲民俗学在迄今一百多年的发展中，广泛地研究了流行于民间的一切文化现象，包括民间口头文学范围内的神话、传说、故事、笑话、谚语、谜语……还有种种民间习俗、生产生活方式、社会组织、观念和信仰……在所有这些项目的研究中，民俗学都以广泛深入的实际调查为起点。此外它还逐步形成了自己

特有的一套研究手段。例如，从泰勒到马林诺斯基，人类学家们反复探讨过神话的分类问题，分类的标准都出自对神话在社会文化中所处位置和作用的看法。民俗学也进行了类似的分类工作，但它不一般地停留在“自然神话”、“社会神话”、“英雄神话”等类大概念上。1910年，芬兰民俗学家阿尔奈（Antti Aarne）刊行了《故事类型索引》，为包括神话在内的各种民间故事类型，创立了国际通用的分类法。1928年，美国民俗学家斯蒂斯·汤普森（Stith Thompson）又对阿尔奈的索引作了重要补充和修订，出版六大卷《民间故事类型索引》。这样，民俗学为它的许多相关学科提供了一种百科全书式的参照系，它便是得到国际公认的“阿尔奈——汤普森体系”，简称为“AT分类法”。这个分类索引，囊括了当时所汇集的世界各地民间故事的主要类型，共分三大类2499条；同时有故事主题的分类索引，其中仅A类“神话主题”（Mythological Motifs），就列出了共2799项，包括：A0至A99，“创世者”主题；A100至A499，“众神”主题；A500至A599，“半人半神及文化英雄”；A600至A899，“宇宙开创论和宇宙论”；A900至A999，“地球的地形特征”；A1000至A1099，“世界灾难”；A1100至A1199，“自然秩

序的建立”；A1200至A 1699，“人类生活的创造与整顿”；A1700至A2199，“动物生命的创造”；A2200至A2599，“动物特征”；A2600至 A2699，“树木与花草的起源”；A2700至 A2799，“植物特征的由来”。① 如进一步详细到每一条目的神话主题，我们所看到的是：“物竞天演”气象万千的神话世界！

民俗学以自己独到的深入细微处的研究成果，为本学科及相邻学科的文化比较研究、历史发展和传播的研究及其它理论概括，作出了贡献！一个学科的确立，需要具体成果，而成果的取得，依赖于“自我意识”也就是对自己能力范围的清醒认识。美国当代民俗学泰斗A·丹迪斯，他就多方面探讨了民俗学的研究对象、范围和方法，在他主编的《民俗研究》一书中，我们看到了这样一些观点：“考古学对民俗学几乎无用武之地。而文献也不能对民俗直接提供答案。要想在更加限制的范围内在民俗中重建历史……有经常被引诱到纯推测领域中去的危险……”“对于人类学家来说，民俗是构成任何特定民族的文化的重要组成部分之一。”“民俗是文化的一部分，不是文化的全部。”（W·R·

① S.ith Thompson, The Folktale, University of California press, 1977. P.488—489.

巴斯寇姆）① 这些观点当然不是什么定论，但它们反映出民俗学也力图使自己区别于各相邻学科，区别于“纯推测的领域”，从而在“限制的范围内”作出独特的成绩。

我们可以总结说，在近现代文化中成长起来的众多学科，它们象人，至少象幼年时代的人，需要自己的一个家，一个既限制他又哺育他的“边界条件”。走亲戚回来的时候，迷途知返的时候，这里成为他安身立命的根据地。然而我们也可以反问：这个比喻就到这里完满了吗？许多学科在它们成熟之后，不是也要“分家”，也要“婚配”吗？还有象神话学这样的，到此为止我们总见它东家出西家进，它莫不就是一个“流浪汉”？

我们去继续探询历史吧。

2-3 心理的逻辑

要和火星沟通，要和灵魂交谈，
报道海洋恶魔的行为，
……

① 引见《民俗学译丛》第一辑，中国民间文艺研究会民俗学部，1982年，第13—20页。

或玩玩巴比土酸，或解剖
统行的偶象，解剖出前意识的恐
惧——
去探索子宫、坟墓或梦境，所有这
些都是寻常的
消遣和药品，新闻报纸的特写：
它们将来也是如此，其中有些更是
如此，
当世界上存在着国家的痛苦和惶
惑，
无论是在亚洲的海岸或在爱德华路
上，
人们的好奇心搜索着过去和未来，
……

——T·艾略特

愿高贵的人类
友爱而善良！
愿人类不倦地做着
有益的、正当的事情，
愿人类做那位
被预感的神的典范！

——J·W·歌德

理念中的上帝或理想中的人，是欧洲文化长期埋下的“潜意识”。因为这里曾经是“上帝之城”；文艺复兴把自家的理想放大为“完美的人

性”；启蒙运动以自己特定的“理性”寄希望于全人类；进化论派则把欧洲文明作为“文明”的同义词……

然而进入本世纪，在积淀了理念、圣灵、浪漫诗章和科学定律的这块土地上，两次世界大战犹如两次强地震，暴露了欧洲文化的断裂。“1914年以来，对于每个人都发生过个人生存的震动。……危难极境、边缘状况向来是我哲学思维的源泉。”这话是存在主义哲学先师雅斯贝尔斯所追述的。1942年，也就是二次大战中，另一位存在主义者、荒诞派文学的主帅加缪又这么说：“一个能用理性方法加以解释的世界，不论有多少毛病，总归是一个亲切的世界。可是一旦宇宙中间的幻觉和光明都消失了，人便自己觉得是个陌生人。”加缪是在他著名的论文集《西希福神话》中说到这话的。他借用希腊神话典故来比喻人生的荒诞性：西希福（Sisyphus）是一个狡黠的凶神，死后被罚在地狱做苦役，把一块巨石从山脚推到山顶。巨石每到山顶又滚下山脚，他就只得没完没了地重复这笨重而无聊的劳役。

在加缪身上，我们看到了这时代西方文化①的

① 第二次世界大战后，随着东欧阵营的出现，相应产生了今天狭义上的“西方文化”。

几重投影。首先是，近代以后在反神学反封建中辛辛苦苦培植起来的“理想人性”，此时终于幻灭。西方人习惯使用的广义概念“理性精神”，原本是建筑在近现代科学发展之上的乐观信念，也是用以论证“人性”的核心概念，此时它却在知识界的某些圈子里沦落为明日黄花。另一个广义概念——“理性方法”，同样是近现代科学促成的观念，包括唯理论和经验论两个分支，它也同样被一些人抛弃了。相伴随的是，“现代派”文艺在社会思潮中增添了诱惑力：意识流小说，意象派诗歌，无调性音乐，立体派绘画，荒诞派戏剧，光效应艺术……这不是一些单纯创新的艺术手法，甚至也不限于此起彼伏的艺术思潮本身，毋宁说，它们都凝集了反传统的某些普遍情绪，又把非理性的思维方式扩散开去。后期存在主义哲学更多地借助文艺作品来赢得人心，加缪和萨特都是诺贝尔文学奖的入选者，这不是偶然的。英国现代社会学家和艺术史家赫伯特·里德在评论现代绘画时说：“……在二十世纪，个人的内观的神秘主义已经代替了集体的基督教的神秘主义的形象……”① 这话提示了《西希福神话》的又一重投影：理性方法既遭贬斥，艺术思维

① 赫伯特·里德：《现代绘画简史》，刘萍君译，上海人民美术出版社1979年版，第87页。

既然被神秘化，古老的神话便通过借喻、象征和夸张的种种途径，复活在现代西方文化中。现代派艺术大量采用神话题材，或创造与神话有关的种种神秘意境。仅从标题上看，绘画中有《图腾1号》（波洛克，1944年）、《人身牛首》（毕加索，1935年）、《半人半鱼的海神》（保罗·伯尔沙，1942年）……音乐中有《春之祭》（斯特拉文斯基，1913年）、《世界的创造》（米约，1923年）……文学的例子不胜枚举，只需要说到1948年和1982年的诺贝尔奖获得者T·S·艾略特和G·G·马尔克斯就可见一斑了。艾略特的传世诗作《荒原》，旁征博引了埃及、印度、希腊和基督教的神话传说，借以象征精神上的荒原和探询生命之源的古老主题。马尔克斯的著名小说《百年孤独》，也转述了印地安人及《圣经》上的若干神话传说，把它们编织进奇诡多变的生活场景中去，对百年孤独之后的拉美，寄以新生的希望。马尔克斯所代表的当代拉美文学与西方现代派艺术有很大差别，但在信息的输入和输出方面，仍与西方现代文化有着种种联系。

神话的“复活”引着神话学走上了新路——从文艺批评的角度谈及神话。出生于俄罗斯的现代派画家夏加耳（M·Chagall）说：“绘画，象所有的诗一样，是神灵的一部分”；美国音乐史学者彼

得·斯·汶森评论说："《世界的创造》与《春之祭》同样是根据远古的传说"，"表现远古森林中的原始状态和神秘气氛"。加拿大文艺批评家弗莱（N.Frye，1921——）说："每一个诗人有他自己的神话"，神话是"文学的结构因素，因为文学总的说来是'移位的'神话。"二次大战前后，文学批评界正式形成了称之为"原型批评"的流派，代表人物就是弗莱。"原型批评是近年来引起了相当大注意的批评模式，有时叫做图腾式、神话的或仪式的批评。""这种批评模式反映了当代对神话的强烈兴趣"，"用厄瑞奇·弗若蒙的话来说，神话是'一种我们自身相传的信息，一种使我们能够处理内部事件象处理外部事件一样的密码。'因此，艺术家不是一个精神病患者，而是一个'伪造者，神话编撰人，从自己的无意识中道出原始的真理。'"①原型批评派从现代文艺、艺术家和人们的心灵中，追溯神话中的原始观念。同样的潮流则激起另外一派神话学者，他们反过来从原始神话里寻找一种"普遍模式"，证明它是现代生活所不能缺少的。

这派人被称为"新神话学派"，代表人物之一

① 引自〔美〕魏伯·司各特编著《西方文艺批评的五种模式》，袁仁哲译，重庆出版社1983年版，第136—139页。

是美国出生的J·坎贝尔（Joseph Campbell）他是从社会学角度涉及神话的。在1949年出版的《千面英雄》一书序言里，坎贝尔引用了古印度吠陀圣典的一句话："真理是一个，圣贤用许多名称来说它。"这"一个"真理何在呢？他主张可以在人类的许多种神话和宗教里去寻找。东方的、西方的、现代的、古代的和原始的神话，差异之中有相似，同样回答了生活之谜。① 抱着这个宗旨，他分析了许多神话传说，经过类比和附会，最后编造出"单一神话"（monomyth），把它解释为"标准的跨文化的英雄模式"（a standard cross-cultural hero pattern）。这个模式概括了神话英雄的奇遇或冒险（adventure），从受命开始，通过"兄弟战争"、"人与龙的战争"、"夜海历程"等类遭遇，接受帮助者的考验，完成"神圣的婚姻"、"偷窃万灵药"等任务，最后获得再生，重新回复到开始的斗争中去。② 这样的故事模式，与现代生活有什么关系？坎贝尔认为过去时代的人生活在"同列神话"（Co-ordinating mythologies）中，这些神话都是匿名的、表达集体意义的。而今天，

① J·Campbell, The hero with a thousand faces, Princeton university press, 1973, P.viii and cf. back cover.

② The hero with a thousand faces, P.245.

生活的意义全由个人来把握，可是谁也不知道自己去向何方，又是被什么力量所推动，人们生活在意识与无意识的分裂中。所以，“现代的英雄业绩必定是那样的探求，它重新照亮失落了的同列灵魂（Co-ordinated soul）之阿特兰提斯岛。*”“……透过世俗生活的每一行为和细节，赋予生命力的普遍的神人形象（image of the univesal god-man）实际上有效地内在于我们所有人中间，我们可以设法让意识明白这一点。”① 通过这些晦奥的转喻，坎贝尔把神话看作与人类生活同在的“灵魂”，现代文化失落了它，所以需要有英雄转世，寻回这一剂对现代社会同样有效的“万灵药”。

我们记得十九世纪的格林兄弟等人，曾把神话看作一切民间文学的源泉和古老民族精神的体现，因而被称为“神话学派”。到了二十世纪中叶，坎贝尔等人成为“新神话学派”，也是因为他们差不多把神话认作文化的精髓，扩展为全人类的“无意识”底蕴。

从方法论上作比较，同处于二十世纪上半期，人类学中的英国功能学派和美国历史学派，显然迥

---

* 阿特兰提斯，传说中陷落到大西洋底的神秘岛屿。

① The hero, with a thousand faces, P.388, 389.

异于文学批评界的原型批评派和社会学中的新神话学派。前者托身于求实精神，后者神往着浪漫态度；前者在区域文化的考察和分析中，对神话的文化功能及历史演化，作出有限度的推论；后者却超历史、跨文化（所谓Cross-culture），用古旧的神话与时新的艺术创作相互参证，从现代人的心理直接引申出原始神话的意蕴。有关方法论的思想背景，我们已经提到，功能派与历史派都联系着反唯理主义的经验论倾向，而原型批评和新神话学派，兴起于反“理性精神”（包括唯理论、经验论）的思潮中。孰是孰非呢——人们总希望从比较中得到一个结论，然而对待文化史上的复杂现象，我们至少需要考虑作出评价的“第三者”——是谁来判断谁是谁非？当代实证论一流的神话学家，毫不含糊地赞许功能派与历史派所代表的科学态度，把相反的一方统称为“新浪漫主义者”（neo-romantic），这顶帽子差不多与“不科学”是同一型号。不幸的是，在人类的符号系统中，“科学”概念本身有时也因为歧义的用法而“不科学”。功能派和历史派试图为本学科和相关的社会科学学科，确定观察、分析而不是推测、臆断的界限，他们确有劳绩。可是，仅就他们的逻辑来要求他们自己，实际结果也不完全美妙。在南太平洋的小岛上，马林诺斯基确

乎找到了比较单纯的“科学实验室”，在那里施展了全面的功能主义操作。可是就从台湾学者宋光宇的评价中（见前述），我们不难引出一个疑问：功能主义就只能由“人口少、规模小，又远离尘世的社会”来全面证实吗？对于更多的“居大陆内部，人口多，种族又复杂的社会”，还有多少错综复杂的文化现象及其相互联系需要考虑？这样的诘难也大体适于针对历史派的方法，它被人认为局限于零散现象，缺乏系统的理论。此外，即如博厄斯所说，“社会的现象实不能以试验来支配”，社会科学所以难得有受控的实验条件，这尤其是因为社会文化的变动不居。对文化系统的内在协调和平衡，强调过头了就将无从解释文化的演化。“或许，这种文化的静态观可以用马林诺斯基所观察到的事实来说明，而那是超乎trobriand岛人在他们历史的一个点上——第一次世界大战期间所表现的。”①

我们曾经肯定，经验论思潮的两种现代形式——实证论、实用主义，对一些社会科学学科分离于传统哲学起到了促进作用。但是到这里就需要补充说明，实证论和实用主义的窘迫之处，同样连累了某些学科的某些学派。例如马林诺斯基尽管反对理论上的“臆说”，他自己仍然需要一套基本理论

① I·Okpewho, Myth in Africa, P.22.

来归纳经验材料。他的整个文化功能的分析，建筑在他的“需要”理论之上。“呼吸需要、饥饿、渴、性欲、疲倦、贪睡、疼痛”——这些基本的生理需要，他认为就构成了人类文化的基础。文化的功能就在于，文化是用来满足生物需要的人造环境或工具。然而正如许多学者所指责的，这样的“需要”理论是过于简单了，它无法解释各民族、各时代文化的千差万别，不能说明，人的需要本身也随之而有多层次、多向度的复杂演化。在分析了神话满足各种基本需要的文化功能之后，马林诺斯基明智地作了自我说明：“我再申述一下，本书所讨论的神话，是野蛮神话，不是文化高的神话。”可是他又说：“高等文明的神话材料，到了我们的手里已是孤立的文学记载，没有实际生活的背景，没有社会的上下文。”① 这话却需要加以限定了——如果说被文人们加工过的许多神话材料，已经失去它的原始文化功能，这是强调得非常正确的；如果今天某些神话学者还企图用这些“文明神话”来论证原始文化，那么马林诺斯基已经恰当地告诫了他们：此路不通。可是反过来说，当原型批评派和新神话学派着眼于那些神话材料对现代人的影响（至少是对现代派文艺家和他们自己的影响），能够说

① 《巫术科学宗教与神话》，第182页。

神话在现代文化中完全“没有实际生活的背景”吗？在某些特定的思潮中，神话的所谓“死材料”，就肯定不会以哪怕是扭曲的形式重新“复活”吗？马林诺斯基本人不是也反对说神话只有化石般的“遗留”，而认为它失去旧功能就要具备新功能吗？对这些问题，不但功能学派很少给出正面的回答，就是囿于考察落后文化的历史学派，以及持实证倾向的不少学者（不是全体），都无法回答。由此可以清楚地看到，谁要是纯粹“实证”，反理论概括反过了头，他自己的理论就难免薄弱而陷入困境。

实用主义曾经帮助某些学科走上理论与应用相结合的路。但实用主义尽管也与经验论有历史的缘份，它的后期发展却容忍了、甚至赞助了反经验论的思潮。实用主义的重要发展者威廉·詹姆士就曾说：“只要有实际的后果，实用主义还愿意考虑神秘的经验”，“上帝这个概念虽然不如机械论哲学中所流行的数学概念那样明确，但是最低限度，它有一个比它们强的实际优点，那就是保证一个理想的秩序可以永久存在。……这种永恒的精神秩序的需要，是我们心里最深刻的需要之一。”①这一

① 威廉·詹姆士著《实用主义》，陈羽纶、孙瑞禾译，商务印务馆1981年版，第44页，67页。

来，广义的实用态度，既可以帮助某些学科确定自己的实用范围，把形而上学的空论排出本学科边界之外，我们已经提到应用人类学和民俗学等学科的这方面发展及其对神话研究的影响；可是另一方面，“彻底的”实用主义，一切以眼前的实际效用来作标准，那么，“实用”的形而上学还可能从后门进入某些学科，原型批评派和新神话学派也就有理由撇开神话的历史内涵，不屑于给它限定科学性的界说，完全着眼于现代人的“心理需要”和“神秘经验”，就从神话在现代艺术及生活中的“效用”来论定“真理”了。

有一点是应该肯定的：作为人类的一种文化产物，神话之形成、传播、遗留和变形，发挥任何一种文化功能，它总是与人的心理状况息息相关。而只要问题涉及到人的心理，它就不象功能派、历史派所侧重的外在行为那么容易“观察”，历史的纠葛就从这里再现了——第一，心理需要会有多么复杂的演化？它或许不能还原为马林诺斯基那几条简单的生理需要？第二，尽管历史派恰当地注意到了文化心理的边界条件，但进化论派所假定的全人类基本心理机制的一致性，就那么容易全盘否定吗？对神话的想象和信仰本身，不就是全世界各民族曾经有过的共同点吗？上一节我们谈论了特定文化及

研究学科的相对边界，到这里又得重新面对人类心理的普遍性的一面，对它的研究必然要跨界面行，至少是把边界弄得开放起来。

原型批评派和新神话学派着重心理意识的这一面，并且同现代派文艺家们一样，直接获益于一个特殊的心理学流派，包括这一流派对神话的研究所得。这一派即广义的心理分析学派（psychoanalysis），弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939）是它的创始人，荣格（C·G· Jung, 1875—1961）等人是其代表人物。心理分析学派的一个核心概念——人的“无意识”，我们已经在原型批评派、新神话学派和许多现代派文艺家那里看到。“弗洛伊德在所著《心理分析一难题》中说，有三次革命给予人类对其自身所具有的那喀索斯主义* 观念以沉重的打击。第一次革命是哥白尼的革命，他证明地球比太阳小并围绕太阳转动；第二次革命是由达尔文完成的，他证明人类起源于动物；弗洛伊德本人，作为关于无意识的科学的创始人，自认为是第三次革命的负责者。宇宙学的、生物学的、心理学的这三次革命；不难发现，其中每次革命都使人的形象受到损害，这个形象是越来越带有相对性和越

* 那喀索斯主义：源自希腊神话中顾影自怜而死的美少年那喀索斯，喻自恋、自我陶醉等。

来越失去其自主性了。”① 这段话表明，心理分析派也一般地把自己归入反传统人性观的社会思潮中，并且以对无意识的发现领导了这次“革命”。无意识是怎么发现的呢？荣格曾经从心理学发展史上作了追溯：“历史的真实是，最初心理学属于形而上学，那时候研究的是感官及其功能、有意识的心智及其功能，心理学的合适主题被等同于有意识心理和它的内容，无意识心理的存在却被完全忽略了。虽然有不同的哲学家，象莱布尼茨、康德和谢林已经很清楚地谈到心理的黑暗面问题，……最近一个时期，医疗心理学重新研究了无意识的问题，并且不带哲学的先入之见。”② 心理分析派学者有许多都同时是精神病医师和医疗心理学家。就在治疗精神病、神经病和变态心理的过程中，他们分析了人格分裂的动因、受压抑的欲望和记忆、梦景对于愿望的象征表现、以及语言形式的潜在含意等等。“这里，我们在心理学的途程中遇到了一个重要的方向变更。从亚里士多德的时代起，思想一直

① 转引自《马克思主义对心理分析学说的批评》，C·克莱芒文，金初高译，商务印书馆1985年版，第9页。

② C·G·Jung and C·Kerényi, Essays on a Science of Mythology, from Sacred Narrative, Readings in Theory of Mythology, Ed. by A·Dundes University of California Press, 1984, P.248.

被认为是根本不同于动机、内驱力和冲动的。”心理分析学说却证明“思维的过程绝非首先是理性的，而知觉、记忆和思想以及冲动经常是由无意识的愿望引导的。”①

无意识概念为现代派文艺提供了抛弃理性态度、追求神秘体验的理论根据，因为无意识被弗洛伊德理解为从古至今与生俱来的本能冲动，社会文化的“超我”（superego）不能取代这受压抑的“本我”（id），只能在这两极的冲突中，由中间层次“自我”（ego）来加以调节。调节的方式是将欲望和现实情景加以“缩聚”“易位”“置换”，简言之是种种象征的和直觉的心理过程，尤其体现在精神失常、做梦、讲笑话、失言、艺术创作和神话的产生当中。心理分析“不应局限于病态失调方面，它还有助于解决艺术、哲学和宗教问题。在这方面，它已提出了一些新的观点，并已说明了历史、文学、神话、文明史和宗教哲学的某些问题。”弗洛伊德在某种程度上履行了他的这番承诺。他把精神病症状、人类学材料和希腊神话三方面结合起来，认为他的患者小阿尔巴德对公鸡的恐惧、人类学上关于一个原始氏族“崇拜”一种动物（图腾）

① （美）加德纳·墨菲、约瑟夫·柯瓦奇：《近代心理学历史导引》，林方、王景和译，商务印书馆1982年版，第883、885页。

的证明，以及希腊神话中俄狄浦斯在无意中杀父娶母，最后自罚而死的故事，从这三者可以推测出具有同一条规律的两极现象：A.原始部落曾由一个“首领和父亲”来统治，他霸占了所有的财富和女人。终于“儿子们”联合起来杀死并吃掉了父亲，还订立盟约从此禁止以同一图腾氏族的妇女为妻。对图腾动物的崇拜则起源于“杀父”所带来的犯罪感，于是人们用这种崇拜仪式来象征了悼念和恐惧的情感。①B.幼儿的发育是人类历史过程的压缩式再现，所以在儿童心理中可以找到古代的“犯罪”和崇拜情感。最关键的是，这AB两端由某种永久的本能冲动连接起来，那就是俄狄浦斯杀父娶母的神话所象征的、男孩“性欲”的表现——“恋母情结”（Oedipus Complex，又直译为“俄狄浦斯情结”）。反过来，弗洛伊德认为女孩的心理是“爱父嫌母”，有时他又借用希腊的另一个神话——伊赖克辍（女）鼓动其兄杀死母亲和情人、为父亲报仇的故事，说明女孩具有“伊赖克辍情结”（Electra Complex）。从神话学的角度看，弗洛伊德完全是延伸他关于无意识和性冲动的理论，来解释神话的象征含义。

① 参见弗洛伊德著《图腾与禁忌》，杨庸一译，台湾 1964年，第三版。

对原型批评派和新神话学派来说，更直接的影响来自心理分析学中的另一流派，它由荣格所代表。1913年，由于反对弗洛伊德那引起普遍非议的性欲理论及其它论点，荣格终与自己的这位老师分道扬镳，另创“分析心理学”，以区别于正宗的“精神分析学”。荣格理论的两个主要概念是“集体无意识”（collective unconscious）和“原型”（archetype）。在心理分析学之外，荣格接受了某些理论的影响。例如法国著名社会学家杜尔凯姆（Emile Durkheim，1858—1917）和列维—布留尔（L.Levy-Bruhl，1857—1939），他们两人也是神话学“法国社会学派”的代表人物。杜尔凯姆主张，在个体的经验之外，与事物的共同属性相关的“范畴”，是集体思维的结果，所以宗教和神话都是社会性的“集体概念”的表现。列维—布留尔认为，无个性区别和不分辨主客体的“集体表象”，是原始观念的根本特征，也是产生神话的前提。荣格本人主要还是从心理分析治疗中建立集体无意识理论的。他认为，有的精神病患者本来不知圣经，却能在臆语中说出类如圣经所描写的事象；有的患者在催眠中回忆起个人隐私，并通过“移情”方式宣泄了情绪，但结果不一定就象弗洛伊德所断言的那样得以康复；这些现象都说明，在个体的记忆和压

抑之外，还有心理上“更深的一层”。这“一层”是什么呢？他先提出批评：“……对于弗洛伊德来说，虽然他看到了无意识这一概念具有古老的和神话色彩的思想形式，他仍然赋予无意识以完全个人的特性。”① 于是，借助于神话这种人类集体的产物，再加上它的“古老”和“无意识”的性质，荣格“将这更深的一层定名为集体无意识。”它包含了那些表现在神话、传说和童话中的“原始意象”，也就是所谓“原型”。“原型”本身又不只是神话的原料，它作为一种“人类表象的潜能”，一种“行为的图式”，“通过脑组织由一代传给下一代”，② 所以也表现在人的梦景中和精神病患者的幻想中，总之是表现在集体无意识不再被压抑的地方。“在梦中，正如在精神病的产物里，存在着无数的内在联系，只有在神话观念的联想中才能找到与它们相平行之处（也许某些诗歌创作也常常借用神话来形成自己的特点，但这不总是有意识的）。”③ 在这话里，荣格对于一般文艺创作中的“原型”或“神话联想”，还显得不是那么肯定。

① 引自《文艺理论译丛》（一），中国文艺联合出版公司1983年版，第274页。

② 参见上注，并《西方心理学家文选》，人民教育出版社1983版，第410页。

③ See Sacred narrative, P.246.

然而由于荣格给“原型”的内容添加了“儿童”“圣母”“智慧的老者”等许多名目，现代派文艺广泛接受了他的影响，原型批评派也公认他是最主要的发端者。此外，荣格曾经提供一则心理治疗的案例：病人（青年男子）报告说，他梦见自己同母亲和妹妹一道上楼，上到楼顶时得知妹妹即将生小孩。要是让弗洛伊德来分析，这个梦，梦中的楼道和小孩，正好是满足性欲的表现。但荣格通过与病人讨论，得出结论说，这个梦不过是象征着寻求（“攀登”）、社会调节（“母亲、妹妹”）、成功（“顶楼”）、直到再生（“小孩”）。①看得出，这样的解释不仅贯穿了“原型”概念的社会涵义，即集体的无意识；同时差不多就是坎贝尔“英雄模式”的初版。难怪坎贝尔一再地贬抑弗洛伊德而抬举荣格，认为后者超越了婴儿、性欲等偏狭的解释，适于对成人、现代社会和现代神话作分析。

在神话学领域中，原型批评、新神话学派和心理分析派，都被划进“新浪漫派”的行列。它们共同的特征何在？地位如何？美国学者丹迪斯评述说：“正如荣格的处境，坎贝尔的影响在人文学科里大大超过在社会科学中。社会科学家们为什么不

① See Myth in Africa, P. 11.

欣赏坎贝尔的神话研究呢？”① 丹迪斯提示了确凿的事实，同时涉及到西方文化中一个富有历史趣味的现象。在西方学术界，社会科学（Social sciences）并不一定包含人文学科(humanities)。按照各种词典的解释，后者曾用来专指对希腊罗马古典语言和文学的研究，后来泛指“有关人及其文化的那些知识分支，如象哲学、文学和艺术，它们都有别于科学（Sciences）。”② 在论及十九世纪浪漫思潮的时候，我们提到艺术与科学的某种特殊“对立”；跨进二十世纪，我们又在实证论中听到了以“科学”反对“哲学”或“形而上学”的口号。随着社会科学的许多学科从传统哲学中分化出来，确立起来，抽象层面上的“共时结构”更加多元化了：自然科学、社会科学、哲学、文学艺术……，仅就此四项而言，有时人们把前两项合称为“科学”，用以同后两项“人文学科”相区别；有时只须提及社会科学与人文学科的对立，就意味着同在社会文化的研究范围里，前者具有现代的、狭义标准的“科学性”——而后者则没有！就从上文所涉及的社会科学学科来说，人类学、民俗学等，都在

① Sacred narrative, P.256.

② See New College Edition, The American Heritage Dictionary of The English Language. P.641.

现代的发展中逐步确立了一套较为科学的研究方法，包括实地考察、大量占有材料、谨慎地进行分类和比较研究等。然而“新浪漫派”的这几家怎么样呢？他们凭借眼前的一份材料（一篇小说、一个神话故事、一段病人的呓语、或一个梦），就敢于推定渺远的荒古和全人类的心理。他们以现代款式承袭了从古希腊的尤赫麦鲁、柏拉图，到浪漫派的以“神话”解释神话的老套，就是说在他们的分析里充斥了想象、体验、以及实用于特定思潮的动机。现代神话学者W·赖特批评原型批评派是“玩弄神话”，编造“神话的神话”（the myth of myth）。① 反之，另一位美国神话学者D·里明，作为新神话学派和心理分析派的继承者，干脆直率地承认研究者就是在创造“新神话”，而荣格则是新神话的“伟大先知”！② 就心理学领域而论，心理分析学尽管开始时是以非正统的流派出现，经过不断的发展和完善，它所开拓的研究无意识、变态心理和梦这样一个方向，已经被历史肯定下来。它所采取的临床治疗、催眠暗示、自由联想等方式，也被公认具有一定的科学性。但涉及到人类学、神

① 见William Righter：《神话与文学》，何文敬译，台湾成文出版社出版。

② D·Leeming, Mythology, P.149.

话学等领域，事实上心理分析学家们有时也表现了某种谨慎，弗洛伊德曾说关于原始部落的“弑父”只是一种“科学的虚构”，荣格也承认“原型具有假设性质”。

所谓社会科学与人文学科的对立，仍然有着具体表现形式的、可转化的，总之是历时性的一面。人们只能含糊地说，新浪漫派的做法在人文学科里影响很大，反而无法精确地判定新浪漫派本身究竟属于社会科学还是人文学科，也不能否认它仍然对社会科学中的若干门类和理论产生了影响。原型批评派所属的文艺批评学科，本身就处于文艺的创作、欣赏及科学的评价、分析之间。心理分析学或许在心理学领域内属于社会科学，在它跨越了本学科界限去侃侃而谈的时候，又十足是“人文”分子。从这里我们看到，正如文化边界的相对性，任何学科及理论的界限也是相对的。没有自己的“家”，近现代许多新兴学科不可能出生和成长；完全封闭在自家之内，它们也可能长不茁壮。事实上，正如心理分析学借用了人类学、宗教学、文艺学等方面的材料，人类学家马林诺斯基、民俗学家丹迪斯等许多人，都先后把心理分析学的某些原则引进本学科。

更为复杂也更为重要的是，本世纪最近几十年

来，在自然科学、社会科学和传统的人文学科之间，逐渐出现了高度综合又高度分化的新局面，这是人们所公认的现代潮流。这个潮流在西方神话学里推出了一位新人——法国哲学家、人类学家和神话学家列维—斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss, 1908——），他所创立的结构主义人类学和神话学，在某种意义上代表了综合研究的新趋向。

从早年学习阶段开始，列维—斯特劳斯先后直接间接地受到了若干学科及学派人物的影响，其中有博厄斯、马林诺斯基、杜尔凯姆、弗洛伊德，还有博厄斯派的著名人类学家洛维（R·H· Lowie, 1883—1957）、法国社会学派的莫斯（Marcel Mauss, 1872—1950）、结构主义语言学家雅可布孙（R·Jakobson, 1896—）等等。从列维—斯特劳斯的理论看，他也的确进行了多方面的利用、借鉴、吸收和改造。首先，在研究起点上，他本人曾在巴西印地安部落作过短期考察，虽然这方面有人指摘他走马观花，但他以此为基础，发表了研究这些印地安部落内部关系的著作，为他以后在亲属制度、图腾制度等人类学论题上的结构研究打下了基础。更重要的是，他于1955年发表了引起轰动的《忧郁的热带》，这部以巴西内陆印象为线索的著作，却系统地表述了他对人类社会、文化和历史的

见解，驳斥了存在主义观点，谈论了心理分析学和马克思主义。“用生动描绘的方法——描绘物质的基本性质和物质万象”，列维—斯特劳斯的这个宗旨，也可以说明他使具体问题的分析与哲学抽象相结合，这种特征贯穿了他的整个理论体系。例如对神话的“基本性质”即某种普遍“结构”的探索，使他能够从印地安到古希腊广泛地选取分析对象，有似于弗雷泽当年“博物学家”式的做法。反过来，他的结构分析又避免了神话材料的大量罗列或繁琐考证，象弗雷泽或文化历史学派那样。这也是因为他有自己哲学观上的统摄，既然千差万别的神话在普遍结构上相似，管中窥豹、以一当十也就是顺理成章的了。还有一点往往被人们忽略，列维—斯特劳斯幸运地、也是巧妙地利用了博厄斯派严谨翔实的考察材料，客观上，这是学科发展必然要带来的幸事，主观上当然也少不了列维—斯特劳斯的综合与分析能力。列维—斯特劳斯结构主义神话学的名篇《阿斯底瓦的故事》（1960年），就完全是对博厄斯调查脚本的再创造。

在理论模式的形成过程中，列维—斯特劳斯用力最多的是，把结构主义语言学的原则移植到人类学、神话学中来。我们曾经谈到，十九世纪上半期的历史比较语言学，在利弊两方面都影响了当时神

话学上的语言学派及比较神话学学者。十九世纪晚期到二十世纪，欧美语言学界以索绪尔、雅可布孙等一些人为代表，以结构主义开创了现代语言学的新世纪。语言学的这一步发展，标志着它终以独特的基础学科的面目确立于世，因为结构主义语言学不再依赖于种族迁徙之类的推测，去做某一语言系统历史嬗变的复原工作，而是立足于任何语言系统都必具的内在结构，发现各层次语言成分之间相互区别又相互联系的关系。就此基本的方法论原则，列维—斯特劳斯总结说："这样一来，一种社会科学才第一次有可能形成必然的关系。"① 如果说结构主义语言学为语言学研究争得的独立地位，表明了现代学术潮流中高度分化的必要性，那么，它的基本原则被移栽到列维—斯特劳斯的人类学和神话学的花坛上去，则显示了各学科研究方法之间高度综合的可能性。实现这种转移，首先还需要哲学观上的慧眼，而不论列维—斯特劳斯眼力好歹，他毕竟加工出了结构主义的哲学，也就是他理论模式的大框架。

《亲属关系的初级结构》（1949年）、《今日的图腾主义》、《野蛮人的思想》（1962年），在

① 高宣扬：《结构主义概论》，香港天地图书公司，1988年版。

这几本著作中，列维—斯特劳斯对印地安部落的亲属制、图腾制及其心理意识作了结构分析。他认为，亲属关系中的各种称谓：父母、叔伯、姑婶、堂表兄弟等类；还有图腾制度中各民族所选择的崇拜对象：大袋鼠、白鹦、熊、狼等等；它们都是人们对社会和自然所采用的分类符号，一个个符号就象语言学上的一个个音素，它们相互区别和联系，“只在组成了一个系统时才有意义”。在《阿斯底瓦故事》中，列维—斯特劳斯同样用他的结构方法，详尽地分析了博厄斯等人所搜集到的印地安神话传说及有关材料，联系着当地部族社会的生活和文化背景，列维—斯特劳斯认为故事情节包涵了四个层次的结构：地理学的、技术经济学的、社会学的和宇宙论的。例如，神话里的主人公从东到西再回到东、从南到北再从北到南的活动路线，正与当地印地安人为捕鱼而进行的季节性迁移相对应，这就找出了神话中的“地理学图表”（Geographic Schema）。① 重要的是，阿斯底瓦传说本来在印地安吉姆西安部族（Tsimshian）中流传了多年，这个部族散居于从加拿大太平洋沿岸一直到阿拉斯加地区的广阔地带，因此传说本身必有多种不同的异文，细节上有不少差异之处。而列维—斯特劳斯

① See Sacred Narrative, P.310.

分析出来的这些基本结构，证明了这个神话具有内在的稳定因素，也就是故事情景及其表达的观念在整体上相互依存的组合方式。

由于列维—斯特劳斯把种种文化现象都看作是人类的符号系统，都具有结构规则上的相通，所以他甚至把数学和音乐这两种相距甚远的学科知识，同时引入他的理论模式。他在亲属关系的结构里找出了转换的网和群等代数结构，用“管弦乐队的乐谱”，来描述神话的纵（情节线索）——横（意蕴的“和声”）相交织的结构。列维—斯特劳斯属于广义的结构主义学派，这个学派的最大愿望就是发现从自然现象到文化现象皆而有之的普遍结构关系，在此意义上来填补人文科学与自然科学在方法论上的鸿沟。丹迪斯也评述说：“在过去的几十年间，没有什么理论潮流比结构主义对人文学科和社会科学所产生的影响更大。”“对神话的结构研究，比之莱格派和弗洛伊德派的方法较少引起争议。”①

然而就是在列维—斯特劳斯理论最具特色的一些论点上，人们的争议也最多。例如，列维—斯特劳斯认为社会的结构取决于文化，而文化是人类心灵的产物，所以归根到底一切结构“都是由心灵在

① Sacred Narrative, P.255.

无意识的思想层级上建立的。”① 在这方面，列维—斯特劳斯赞赏结构主义语言学注重语言的“无意识内在结构”。他还吸收和改造了杜尔凯姆、弗洛伊德等人的观点。他曾说：“神话向我们揭示的是心的奥秘，而非关于社会的知识。”这话表明他最终探求的只是某种普遍的心理结构。这种结构“无意识地”遵循着亲属关系网络的法则，也同样地造成了图腾制和神话的结构关系。可是，神秘的“无意识”又怎么与严密的“结构”挂上钩呢？法国社会学派的列维—布留尔曾经提出，原始人不能按照逻辑规则来分类，所以只具备心理表象和集体意愿浑噩一体的“前逻辑（pre—logic）思维。列维—斯特劳斯却完全反对这种看法。他坚信从神话到其它一切文化现象，都体现基本的二元对立（binary opposition）这种结构逻辑。阿斯底瓦神话潜藏着“天——地”、“东——西”，“男——女”等等二元对立观念，而现代科学则可能有“波粒二象性”之类的二元对立规则。在此意义上，现代人并不比原始人高明，而“科学应该仅仅被看作是西方文化中占支配地位的神话”！② 这样，二元逻辑的

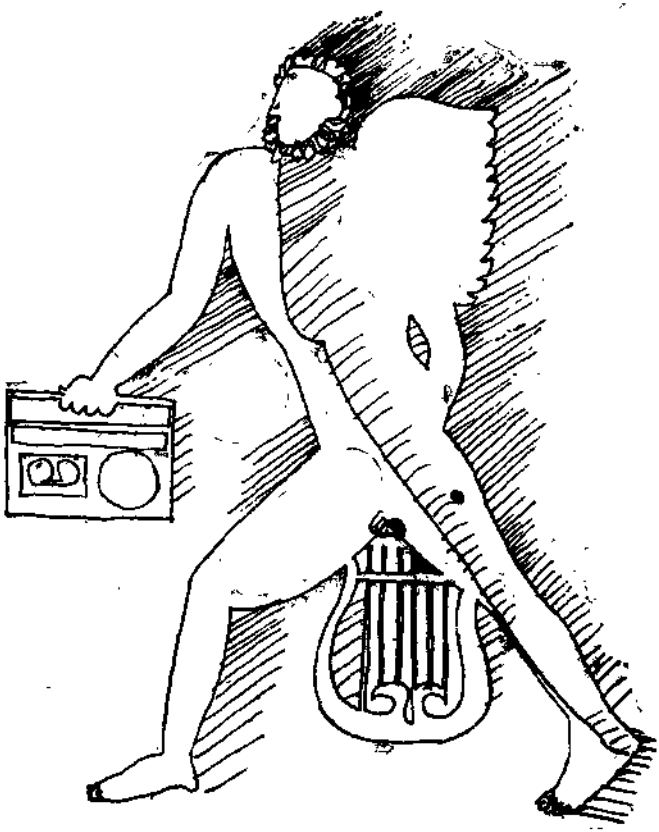
① C. Lévi-strauss, Structural Anthropology, Harmondsworthand New rork 1976.

② 引自〔美〕P.博达特文，载《国外社会科学》1983年第5期。

结构法则，被列维—斯特劳斯归之于“自然”及人的“脑组织”本身。理所当然地，每一个活人，每一种活动着的文化群体，也就可能“无意识地”尾随那幽灵似的“结构”了。

本节所述及的几个学派，都企图在“普遍一致的”人类心理中，解答文化和神话的问题。然而，他们自身又有谁能逃脱以“心理”论“心理”的“结构”或“逻辑”？也象历史上的所有理论家，他们天才的思想可以越出自己的体系、学科乃至文化的边界，可是每一学派和学者的理论体系本身，毕竟是一定时代、文化直至个人心理意识的产物。

我们还记得上一节提到的那个疑问，究竟有没有纯粹的神话学？历史上，研究神话的有哲学家、宗教学家、美学家、语言学家、社会学家、民俗学家、人类学家、文艺理论家、心理学家……可是几乎找不到单纯的神话学家。看来，神话学确实没有自己独立自主的“家”。但这么多学科都欢迎它，侍奉它，与其说它象流浪汉，还不如说这是一位高贵的、神秘往来的骑士呢！我们将会看到，神话学的特殊身份，是由神话本身多姿多彩的历史面貌所赋予的。



文明和神话一致认为　不是你出了毛病
就是我出了毛病

第三章
神话与历史、宗教

3-1 从化石到活化石

太初，此世界唯独"自我"也。无有任何其他眼眷。彼自思维："我其创造世界兔！"

彼遂创造此诸世界：火洋也，光明也，死亡也，诸水也。

火洋在天之彼面，天为其基。两间，诸光明也。地，死亡也。地之下者，诸水是也。

——古印度《梨俱吠陀》

乘法表虽然简用，却偶难叫鲜美。有关人类命运的基本智慧，极少是通过记住乘法表的较难的条目来发现的。另一方面，历史——我将这样坚持认为——就象人们公认

的诗歌的情况那样，是每个人精神生活中值得想望的一部分。

——B.罗素

人类是富有历史感的生灵。过去各民族的神话把历史归功于神创，而今神话学家肯定了“神创”之说来自人创，然后就需要进一步追溯“神圣历史”的历史。首先就要追问：最初，神话是在什么时代、什么情况下产生的？

希腊神话曾经描绘人类从“黄金时代”到“黑铁时代”一共经历了五个世纪，这当然只是朦胧的历史感加上瑰丽的幻想。但古希腊哲人对神话的“隐喻”解释和“历史”解说，除了把神话看成人们的历史产物这样一个合理内核，再没有更确切的历史知识。这也难怪，仅仅在最近一百多年间，人类才能通过生物进化论和考古上的发掘，窥见自己的早期历史。人类直系祖先的出现，早在三百多万年以前。早期旧石器时代的开端，距今也有近五十万年。如今学者们都能肯定地说，比之两千多年前的古希腊文化兴盛期，神话的最初产生要古老得多。可是在浩渺的时间流里，神话的源头究竟在哪里？

美国学者戴维·里明为神话指定了一个起点。在土耳其的凯托·胡约克（Catal Huyuk）新石器

时代文化遗址，曾发掘出一个全身肥胖、腹部硕大而面目不清的女性雕像（见图2，a），属于公元前六千年，也就是距今八千来年的时代。里明说，这个肥大丑陋的谜一般的雕像，是一个母亲神（mother goddess），一个原始的生育力的象征，“她代表了人的最早期创造神话的冲动。”① 考古学家们不无诙谐地借取古希腊罗马女神的名号，把出土的远古女性雕像，都称为“维纳斯”（Venus）。里明也给这尊不美的雕像冠以同一个美称。

可是还有许多“维纳斯”出生得更早呢！著名的法国出土的“洛塞尔（Laussel）维纳斯”，奥地利出土的“温林多夫（Willendorf）维纳斯”，都属于距今五万年到一万五千年的晚期旧石器时代。随着考古工作的进展，维纳斯们在欧洲几十个地点重见天日，她们的时代被断定在距今三万年到一万四千年。从地理分布看，英国学者甘布尔（Clive Gamble）指出了一个“维纳斯环带”（Venus Zone）的存在，它延伸超过1100英里，西起法兰西西部，东至俄罗斯平原中部，位于喀尔巴阡山与乌拉尔山脉之间的欧洲广大地区。② 依据地质学、

① D·Leeming, Mythology, P.7.

② John E·Pfeiffer, The Creative Explosion, An Inquiry into the Origins of Art and Religion, New York 1982, P.202—203.



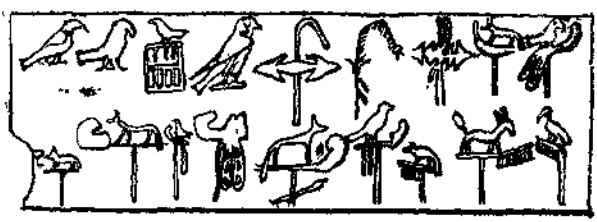
·a·



·b·



·c·



·d·

生物学和人类学的某些知识，有些学者推测说，“维纳斯环带”的存在，是因为在旧石器时代最末一次冰期的高峰期（距今五万年以上），欧洲大部分地区都被冰层覆盖，只剩下法国西南海岸到西班牙北海岸的一线陆地，人们聚集到这里捕食趋温的鲑鱼。人口的集中，造成食物的紧缺、领地争端、频繁的仪式活动和群体组织网络（network）化。直到距今一万五千年前后，随着气候转暖，野马和驯鹿等也成为人们竞争捕杀的对象。这些动物日渐减少，又不象鲑鱼群有规律的出现那样容易预测。所有这些原因，共同造成了迄今集中发现于法国和西班牙一带的雕塑和洞穴壁画等。美国科学家、考古学者J·法伊弗因此针对“维纳斯环带”说道：“也许伴随着地方性的变异，一种标准的模样意指一种标准的神话，并且这种神话描述了广泛的女性崇拜。一种广泛地共同参与的超自然力量信仰及其典礼，这大约是我们所能达到的推论范围。”①

科学研究忌讳使孤证“超负荷运转”。同上述女性雕像时代相近的，就是同样在法国、西班牙等地所发现的洞穴壁画了。它的产生原因或可用上面所说的同一推测来解释。奇怪的是，这些壁画的内容绝大多数是野牛、野马之类的动物，很难找到

① John E·pfeiffer, The Creative Explosion, P.202.

“维纳斯”的踪影。如果说同一时代的那些女性雕像，因为造型上的某些部位的夸张，促使人们去猜测原始人对生育能力的崇拜；那么这些原始人的绘画作品，例如极富盛名的西班牙阿尔塔米拉洞穴的彩绘野牛、法国尼奥洞穴的牛、马和驯鹿图，它们把动物的体态描绘得那么逼真，俨然是摒弃幻想的“写实”之作。考古学家、艺术史家和人类学家们，只能从几方面嗅出这些壁画的神秘气息。一个是，这些洞穴壁画常被画在深邃黑暗的地方，或狭窄险峻的处所，而且有特意挑选这些地方重复作画的迹象，所以它们很难说是用于单纯的“审美鉴赏”的。另一方面，有些动物形象上看得出有被长矛棍棒戳击的痕迹，还有的动物被画成落入陷阱或垂死挣扎的模样。这些现象促使学者们猜测，洞穴壁画主要是为着举行巫术仪式，保证狩猎活动的。这就与神话的产生有关系了。最后，据不少学者推断，有的看似动物的形象，可能是戴了动物面具、穿着某种典礼服装的人，可能是综合而成的神话动物，还可能是“巫师”（“the sorcerer”）或“长角的神”（“horned god”）。著名的天主教神父波昌叶（A·H·Breuil），直到1961年去世前研究洞穴壁画六十年，他指出法国都瓦·弗里尔洞（Trois Frères Cave）中有两个“巫师”形象，

一个戴着野牛面具，边舞蹈边弹奏着“音乐的弓”；另一个佩戴了高耸的鹿角，处于整幅岩画的最高点，颇有统辖动物下属的气势（见图2，b，c）。①

考古学给现代神话学提供了极其宝贵的史前期资料。然而所谓史前期，也就是无文字记载的人类史，它长达数百万年。相比之下，有文字记载的几千年的人类史实在短促。因此就容易理解，史前期的绝大部分资料，因为不能记载和传承，无可挽回地化作尘埃了。单独依靠考古发掘的零星证据，无法真正解决神话的起源问题。

值得注意的是，现代考古学的兴起时值十九世纪末叶，在往后广义的人类学包含了考古人类学之前，初期的考古研究已接受了当时文化人类学的影响，尤其是进化论派的影响。没有这方面学者对原始心理、巫术、仪式等多方面原始文化现象的研究，考古学者、艺术史家又怎能在极粗陋的雕像和壁画上，看出原始的女性崇拜，看出巫术仪式的痕迹？

进化论人类学的精神向导达尔文，人人皆知他是创立生物进化论的划时代伟人，但在这里需要说

① John E·pfeiffer, Creative Explosion, P. 107, 31, 180, etc.

到，达尔文不仅密切关注着人类学方面的研究，他本人也曾涉论神话的起源问题。在1871年出版的《人类的由来及性选择》一书中，达尔文专设一节题为“神的信仰——宗教”。他根据“未开化”民族“对灵魂世界或精灵作用的信仰”，驳斥了认为人类天生信仰万能上帝的基督教观点。他不同意H·斯宾塞关于神话观念产生于对祖先姓名和绰号的误解这种观点，猜想“还有一个更早的、更原始的阶段”。他引用了进化论人类学代表人物之一麦克雷南（1827—1881）的话：“人最初想到的最简单的臆说似乎曾经是，自然现象可以归因于在动物、植物和物品中，以及在自然界的力量中，都存在有主使运动的精灵，这种精灵同人自觉他本身所拥有的精灵是一样的。”接下去，达尔文写道：“正如泰勒（Tylor）先生所阐明的，梦境也许是发生精灵概念的起因；这也是可能的，因为未开化人不会很快地把主观印象和客观印象区别开。当一个未开化人做梦时，他相信出现在他面前的形影是从远方来的，并且监视他的……”达尔文还提供了一种有趣的思路：“有一次我曾注意到一件小事情，也许它可以说明未开化人有一种倾向去想象给予自然物体或自然力量以生命的是精灵的或活的实体：我有一只狗，已达到成年，而且很聪明，在一个炎热面宁

静的白天里它卧在一片草地上；在距它不远的地方，放着一把张开的阳伞，微风不时把它吹动，如果有人在阳伞的旁边，这条狗就完全不去理睬它。事实上，当阳伞旁边没有人时，无论什么时候只要阳伞稍微一动，这条狗就要凶猛地吠叫。我想，它一定以迅速而无意识的方式给自己推论出，没有任何明显原因的阳伞活动暗示了有某种奇怪的活力量存在，而且它认为陌生者没有权力在它的领域内停留。”“我们还会看到狗对主人的深爱，结合着它的完全服从、某种恐惧心，也许还有其他情感已经遥遥地多少向着上述那种心理状态〔指宗教信仰的情感——引注〕接近了。”“布劳巴哈（Braubach）教授甚至主张，狗把它的主人看成是一位神。”“同样水平的心理官能最初引导人去信仰不可见的精灵作用，然后是信仰拜物教、多神教，最终是一神教；只要他的推理力保留在不发达的状态下，这种水平的心理官能一定会引导人产生各种各样奇怪的迷信和风俗。许多这等迷信和风俗真是骇人听闻——例如，把人作为牺牲献给嗜血的神，用服毒或探火的神裁法去审讯无辜的人，巫术等等”①

之所以长篇地引述达尔文观点，主要不是让人

① 〔英〕Ch·达尔文：《人类的由来及性选择》，叶笃庄、杨习之译，科学出版社1982年版，第114—117页。

们来感受这位科学家敏锐的思索和观察能力，也不必在这里详谈达尔文对狗的“心理”研究，以及暗示了本世纪七十年代的一个新动向——从社会生物学的角度研究神话——这方面让我们以后再来涉及。在这里，最有价值的是，达尔文概括了当时进化论人类学的主要研究成果：（1）神话的产生，关系到原始心理的种种特征——对精灵普遍存在的信仰（即泰勒所说的“万物有灵观”），对梦境、自身活动及不明原因的自然力的错误判断；还有“宗教信仰的感情”，“其中包括爱、对崇高的和神秘的居上位者的完全服从，强烈的信赖感、恐惧、崇敬、感激以及对未来的希望。”（2）神话的产生经历了精灵信仰、拜物教、多神教、一神教等阶段，并且同迷信、风俗和巫术等许多文化现象相关。（3）神话的心理起因是“想象、惊异、好奇那些重要官能以及某种推理能力”。

实际上，有关原始心理和神话的产生，早在十九世纪之前已有不少人作出相近的推论。维科在他从美学角度研究“想象力”的时候，就曾经这样说：“当天空里轰起炸雷、闪着疾电的时候，异教人类的始祖所经历的必然就是这种情况。……那时有少数巨人，身体一定顶强壮，散居在高山森林里猛兽穴居的地方，碰见雷电交作，不知道原因，就

大惊大骇起来，抬头一看，就看到天。由于这种情况，按照人心的本性，人就会把自己的性质附会到雷电这种效果上去；……他们于是就把天想象为一个巨大的有生命的物体，把打雷扯闪的天叫作'天神'或'雷神'……，他是在用电驰雷吼来设法向他们说些什么。这样，他们都开始运用与生俱来的好奇心，这是无知的女儿和知识的母亲。这种好奇心打开了人的心窍，就产生了惊奇。……这种特点到现在还可以在普通老百姓中见出，……他们把整个自然界看成一个巨大的生物，能感到情欲和效果……"“就是用这种方式，最早的神话诗人创造了第一个神话故事……”“这样，在世上创造出神的是恐惧。……这也就说明了偶像崇拜与占卜的起源，它们都是同胎生的。”①

诸如此类的看法，并非完全出于天才的情想。因为维科的原话已经透露出来，即使在基督教正统观点还较多地束缚着西方思想界的十八世纪，学者们也因为接触到来自“异教人类”和“普通老百姓”的神话、迷信观念及其相连带着的“偶象崇拜与占卜”，他们从此开始了正视历史的思索。而这种思路，正是十九世纪以来由各门自然科学、心理学、考古学、人类学、民俗学……为关于神话起源

① 转引自《西方文论选》上卷，第540—541页。

的研究充分拓展了的。暂且省略不同学派观点之间的争议，也不计细节上的偏差，我们可以说，神话起源于原始人类对各种现象的好奇、惊异、恐惧、想象、希冀、精灵信仰和特殊崇拜，神话产生于完整的原始文化环境中，特定的自然条件、社会组织、经济活动、仪式和巫术行为等合成这种文化环境——这些观点，已经流行于本世纪的西方学术界。

可是话说回来，有人要问：除去考古学，几乎所有的学科都并不直接掌握史前文化的材料，它们又怎么判断“原始文化”及神话的起源呢？怀疑论并不是无聊的。循着上面这个疑问反而容易审视——有关神话起源的探讨，一百多年来西方神话学的主要方向是什么，局限性又在哪里。

把考古发掘的史前文化遗物与古生物学上的“化石”相比较，前者有如后者那样珍贵，却不象后者能在古生物的研究中起到决定作用。这是因为文化形态的复杂性、多变性，依靠少量遗物是不能研究得透彻的。从这个事实出发，西方学者自觉不自觉地趋向于研究古文化和神话的“活化石”形态，也就是必然的事了。这种“活化石”指的是什么？我们先来看一个具体事例。

1985年一季度，《美国民俗学杂志》刊载了一

篇长文，作者简·杨（M·Jone Young）曾连续三个夏季专程考察美国新墨西哥州祖尼印地安人（Zuni Indians）的岩画艺术（rock art），他的文章题为《力的形象与形象的力量：岩画艺术的意义》①。他介绍说，祖尼人生活在三面环绕着悬崖的小山沟里，长期以来，用他们简陋的尖形石器凿、磨、雕、划，创造了许多幅岩画。这些画，稚拙之处有胜于旧石器时代那些壁画，主要内容也是动物和人。据简·杨考据，祖尼岩画大约分属三个时期：1．公元400年以前；2．公元400年到1325年；3．1325年至现在。这些画在年代的古远方面显然绝不能与旧石器时代的洞穴壁画相比，可是我们将看到，它们为神话的起源提供了一些很有价值的谜底。“对于现今新墨西哥的祖尼印地安人来说，口头的和视觉的艺术构成相互关连的传达出来的法典。这种相互关系表现在，那些法规被用来构造和重新创造世界——尤其是神话时代的世界……”祖尼人相信他们的许多岩画是祖先创造的，是来自过去的意味深长的符号或迹象（signs），甚至远在从软变硬的“原生地球”（“raw earth”）时代就存在了。所以“那些在图形上较模糊的和产

① See Journal of American Folklore, VOL.98, No. 387, 1985, P.3—48.

生于最早时期的形象，刺激了祖尼神话对它们的引述”，“这些雕刻下来的形象被转换为故事中的事件，转换的过程又创造了它们。”流行于祖尼岩画中的一种形象是“蜥蜴人”（“lizard men”），它既象蜥蜴又象人（见图2，c），简·扬把它称做“神人同形的形象”（anthropomorphic figures），这并不是学者的附会，因为祖尼人为他提供了证词，说是“始初时代祖尼人看来就象这样”，在“第四层地下世界的时候，我们还长着尾巴”。岩画上的这种形象于是同祖尼人的起源神话联系起来。在那些神话里，“太阳父亲”和他的儿子引导人们穿过黑暗，走出四层地下世界，人来到地面上才脱掉了自己的尾巴和脚蹼，从蜥蜴和蛙那一类“原生物”（“raw beings”）变成了人。另一类神话又说，人来地上寻找住所的时候，他们需要越过一条河。尽管母亲们抱紧了自己的孩子，许多孩子还是掉在水里，变成了水族（water being）。简·扬发现这些神话里和岩画上的蜥蜴、蛙、巅蛤蟆、蝌蚪不仅是纯粹观念上的东西，“它们的形象被使用在一系列仪式中，目的是为祖尼人求得雨水。”它们“被画在陶水罐上，以使水罐盛满水。这些形象还被画在基瓦山村（kiva）的墙壁上和凯齐纳村（kachina）的面具背面，为庄稼保证雨

水。”祖尼人甚至为岩画形象和神话事件确定了“地理位置”。公元400年前留下的那一部分岩画，它的所在地也就是祖尼神话中的一个重要地名。祖尼人最早渡过的河被指定为凯齐纳村附近的小河。而那些由落水孩子变成的动物，据说都游到了凯齐纳村，神秘地加入到村民的生活中。总之，简·扬的考察证明了，祖尼岩画的意义和功能绝不止于凝固在岩石上的形象，也不只是一般的审美欣赏品，“祖尼岩画的形象被用作故事的转喻之词（metonyms），因为它们具有唤起一部分神话和故事的力量，加之，它们由此成为激励情绪的方式。岩画艺术不仅召唤了有关‘始初时代’的故事，而且使人们的情感紧系于它。”“这些形象通常连接着祖尼仪式生活的权威主题：增长的愿望或长久的生活，无论是庄稼所需的雨水、打猎的成功，还是更多的孩子。”

到这里就比较明白了，祖尼人的岩画艺术可以说是一种典型的“活化石”，因为在它周围发现的一切，绝不象法国、西班牙洞穴中那些虚空的黑暗、陈年的苔藓、可贵而可惋叹的遗骨。环绕着祖尼岩画的，是活灵活现的神话叙述，是浓烈的情感和神圣的仪式，是现实生活和社会的需求，总之是一个完整的活动着的文化有机体！正是这样，人们

可以比较直观地领悟到，是些什么样的土壤、空气和阳光，萌发了神话之苗；神话在它幼稚和天真的岁月里，梦想过一些什么样的形象和故事；神话的命运，在哪些方面被历史和宗教摆布着。

对祖尼人岩画、神话和整个文化面貌的考察，其实远不是从简·扬开始。十九世纪八十年代以来，许多名留史册的考古学家、人类学家、民俗学家，接连不断地来到这里；有关的考察报告、论文和论著，也已经连篇累牍。这个具有代表性的研究实例，说明了联系着一定的文化环境来研究古文化和神话，就是对所谓活化石的研究。从这条路上走过来的面方学者，流派不同，目标不一，但各家各派一百多年来的研究成果，为神话与历史和宗教的关系，提供了大量证据。

神话的产生和存在，包含着多方面的因素和条件，援用两个概念来概括它们，则本文（神话故事本身）与上下文（文化环境）是相互依存的两组因素。从这里加以追究，学者们并不满足于解释那些古今造型艺术作品、雕像、壁画、岩画、仪式面具、器物上的装饰……这些东西就如同盛行于古老部落社会中的祭祀舞蹈和音乐，虽然它们也体现神话中的观念、形象乃至部分情节，但许多学者还不把它们看作神话故事本身。神话首先是人们的一种语言传达

行为。在一定的场合，为了某种目的，由某些人对人们来讲唱这种故事，然后起到了一定的作用——这几句通俗不过的话，可以包涵传播学上的六个W，即时间(when)、地点(where)、目的(why)、讲述者(who)、听讲者(whom)、怎样讲(how)——它似乎可以包括特定的故事(text)和所起的作用(function)，这几项就大致概括了神话存在的具体条件。美国学者W·巴斯肯(William Bascon)列出这样一张表格①——

1.形式特征	散文体故事		
（散文体故事）	神话	传说	民间故事
2.习用的开头	无	无	通常
3.天黑后讲述	不限	不限	通常
4.人们的信仰	事实	事实	虚构
5.故事中的背景	某些时间和地点	某些时间和地点	无时间限制无地点限制
a.时间	遥远的过去	近期的过去	任何时刻
b.地点	早期世界或异常世界	同于现在的世界	任何地方
6.人们的态度	神圣	神圣或世俗	世俗
7.基本角色	非人	人	人或非人

巴斯肯的分析，首先肯定神话是一种散文体故事，故事背景和基本角色等方面的特征，构成它本文的特殊性，而讲述它的时间、人们的信仰和态

① See Sacred Narrative, P.11.

度，也就是它的上下文。同传说和民间故事的特征一比较，我们就能一目了然地看出神话的特质。这些特质，例如一定文化中的人们把神话看作是“真实”的和“神圣”的，就有助于我们理解，神话是一种历史的产物，它与宗教信仰有重要的关系。巴斯肯不愧为一位著名民俗学家，他的分析体现了民俗学中传统的严谨的研究作风。当然，在他之前和之后，许多学者做过有关的分析。大量的考察表明，世界许多地区和部落的“土著”，都坚信自己的神话是“真实的历史”，并把它同一般的民间故事区别开来。神话的本文和上下文的特性，其实远不止于巴斯肯所列举的那几项。有的民族限定在宗教祭祀的场合来讲述神话，有的民族限于让长老或巫师来讲述它，还有一些神话，只能在特定的社会集团中秘密流传。在某些民族里，神话可能有较为固定的开头或结尾的惯用语句(formula)，叙述本身也象巫术、祭仪的程式化行为那样，容不得有意的自我发挥和改编。

“话化石”的研究，并不在于要为全世界的神话提供唯一标准的样式，相反，它的长处恰恰是通过多种多样的活生生的表现形式，洞察神话本文与它的上下文相互联系这样一种必然。芬兰民俗学家L·杭克(Lauri Honko)提出：“在正常情况下，神话的上下文就是仪式——一种由习惯核准了的行

为模式。神话为神圣的行为方式提供了意识形态的环境。”意大利宗教史学者R·皮塔尧尼(Raffaele Pettazzoni)指出：“……包含有巫师联盟那种情节的起源故事，在特定的祭祀典礼过程中，在两次仪式的间歇期被人背诵着。”① 象这样的许多证明材料，实在是不胜枚举。它们都说明神话联系着种种较为原始的社会信仰和行为。《原始文化》(Primitive Culture)和《原始宗教》(Primitive Religion)——泰勒和洛维所采用的这两个人类学课题，可用来总括人们对活化石形态的古文化和神话的研究。

如果有人追问：这些“活化石”，要么年代不很古远，要么简直就属于现代的“未开化民族”，它们就百分之百地证明了“原始的”神话与宗教吗？对此，泰勒先生可能会付之一笑，认为这是不懂得进化理论才出现的过虑，因为“研究野蛮的和未开化的智力，更加充分地、清晰地开启了我们的神话研究。这种证据同时说明了野蛮人及其文化观念在神话材料上具有的关系，我认为无论如何都能证明这一点。”② 可是洛维先生又怎么来回答疑问呢？作为美国历史学派的著名代表、博厄斯谨慎态度培养

① See Sacred Narrative, P.51, 101.

② E·B·Tylor, Primitive Culture. London, 1871, Vol·Ⅱ, P.446.

出来的弟子，他几乎表示了自我的否定：“一本有关‘原始宗教’的著作，很可以从为它书名上的术语下定义来开头。不幸的是，两个术语都意思含糊——‘原始的’(primitive)，词源上意指‘初期的’(primeval)，但是当人类学家描述性地说到‘原始民族’，他只能指某种相对简单的文化中的人；或者更特殊地指世界上无文字的民族。确实，不可能制止那样的推论，它把处于极原始文化的无文字民族同那些较复杂的文明放在一起比较，断定前者的时代属于更遥远的太古；但这是一种推论，而非直接经验的资料。”“更困难的是解释‘宗教’这个词所指示的东西。……只有在相关材料的概观完成之后，才可能评价这些综合概念的丰富内容。”最后，洛维表示了历史派人士大同小异的态度——考虑到任何文化本身的漫长历史，考虑到种种复杂的分化和演变，宁愿以相对主义来直接研究“简单的文化和社会”，“于是对于我们的意图来说，‘原始’全无年代学上的含义(chronological import)。”“原始宗教”也不过是指“那些较简单的社会的文化现象，它们集中于神秘感或不可思议的意义上，或者不知怎么联结着这种意义”。①

① R·H·Lowie, Primitive Religion. New York, 1924. P. ix—xvii.

人们尽可以各有主见。不过越到晚近时期，越发多了持审慎态度的西方学者。从主要倾向看，西方现代神话学很少再集中谈论神话的起源问题，包括它与“原始宗教”的关系问题。很多人转向史料更充分的领域，或者是横向上的神话学问题。

植物学上有一种“活化石”——蕨类植物门(pteridophyta)，远在二亿八千五百万年前的石炭纪，这个类群的植物多是原始森林中的高大树木。如今，除去深埋地底形成煤层以外，它们留下一些仍然存活着的后代，但大多是低矮的草本植物。如果把研究活化石形态的神话同此相类比，那么，神话学家所面对的“蕨类植物”及其生态环境，既带来了某些远古的信息，又明显地有着体态上、环境上的变异和局限——在对“原始神话”的分析中，这是不可偏废的两方面吧？

3-2 近代以后的古代

……天空诸神既拥立马都克为王，就纷纷赠给他兵器。天神阿那赠他一张天罗地网，悬挂四方，准备捉拿敌人。他自己更造出七种怪

风，和一股洪水，以备杀敌之用。布置既妥，马都克便手执戈矛，腰悬弓箭，跨上一辆四匹马拉的车子，电光在前，闪耀夺目，火焰腾腾，充满全身，直奔下界，冲杀过来。……

——巴比伦神话

人们可以这样写下来：

$$h(\text{历史}) = \frac{P(\text{过去})}{P(\text{现在})}$$

——亨利—伊雷内·马鲁

人类史，涉过云遮雾障的漫漫长途，拐过一个决定性的弯道，就依稀可辨地进入了现代人的视野。那“弯道”，是最早的文字的产生，时间：公元前四千年以前，地点：迄今公认为古埃及和苏美尔（巴比伦继承了它）。①

饶有意趣的是，当古代的景致一寸寸退向远方，乘坐在时间之车里的古人们很快就忘却了自己身后的诸多真象，只是用种种的神话或传说来夸饰它们、歪曲它们、祭奠它们。对于不幸的往事来说，人类的健忘是一种幸运的天性。可是又为了历

① 近期报载，我国西安新近出土早期甲骨文，时代推测为公元前五千年上下，但还待考定。

史感，为了科学，近现代的学者们不得不重新去发现古代。

古希腊的神谱是从天的体现者，远古的最高神祇、宙斯的“祖父”乌剌诺斯（Uranus）开始的。古希腊的神话学者，就象尤赫麦鲁曾把宙斯说成是克里特岛上的真人，公元前一世纪的另一位历史学家狄奥多儒斯(Diodorus Siculus)，也把乌剌诺斯说成是某个古国的第一代国王，死后才被尊奉为神的。这些说法试图重新把特话复原为历史，可是当时关于克里特文化或其它的古国，希腊人的片断追忆早已混杂在大量的神话传说中。直到十九世纪以后，人们才逐步地为古希腊文化和更早时期的文化整理出一个大致线索。

1802年，德国学者格罗太芬特发现了释读古苏美尔人楔形文字的方法。1821年，法国学者商彼灵发现释读古埃及象形文字之法。从1871年直至本世纪五十年代以后，谢里曼（德）、得费尔德(德)、布列仁（美）、斯塔克斯（希腊）、伊文思（英）等许多学者，先后对古希腊神话传说所曾提及的特洛耶、迈锡尼、梯伦、派罗斯和克里特文化的遗址进行了发掘和研究。历经一百多年，考古学、语言学、人类学、历史学等多方面的进展，寻回来一个古代世界，在那里，神话从“野蛮”走向“文明”，继

续扮演着重要的历史角色和宗教角色。

说来，“欧洲中心论”的偏执者不得不灰心丧气——西方文化的古代源泉，全是在今天所谓的中东地区发现的。就在西南亚底格里斯河和幼发拉底河之间的美索不达米亚(Mesopotamia)平原，即今叙利亚、伊拉克一带，公元前五、六千年以前，苏美尔人(Sumerians)最早建立了上古的“苏美国”，发明了刻写在泥板上的“楔形文字”。“由于这种文字书写和记载了大范围的历史，学者们常说历史开始于苏美。”① 后来闪族人侵入苏美国土，与苏美尔人同化为一个新的民族——巴比伦人(Babylonian)，于公元前二千多年建立了巴比伦王国。苏美尔—巴比伦的神话直接影响到后来希伯来人（犹太人）的旧约圣经，所以西方学者承认“兴起于这个不平凡的神话来源区(mythogenetic zone)的神话群，接连地造成了西方的许多传统”。② 同样在中东，另一个古代文明的发祥地埃及，也在公元前四千年末就建成统一的王国，发明了写在“纸草”上的象形文字。公元前二千多年以后，埃及文化影响到今叙利亚沿岸的腓尼基城邦、爱琴海上的克里特岛，又通过克里特的“米诺斯文化”渗入了

① D·Leeming, Mythology, P.9.
② D·Leeming, Mythology, P.9.

希腊半岛上的迈锡尼文化。直到公元前十二世纪前后，古希腊人的另外几个分支才先后迁徙到希腊半岛，站稳脚跟，迎接即将来到的“荷马时代”的繁荣。这样，可以把西方古代文化和神话的重要历史脉络归结为：“在此时代，美索不达米亚人和埃及人的大量神话，向北和向西，通过米诺斯克里特渗入了古希腊。创造了神话群(mythology)的这一地区，最为明显地影响了西方文化。（后来希腊宗教又被罗马人所合并，成为我们今天所说的希腊—罗马神话。）”①

从古埃及、巴比伦到古希腊罗马，前后数千年间，各古代民族、国家乃至社会阶层，有些什么样的宗教和神话呢？近代以来，西方学者为解答这个问题付出了一、二百年的努力。

我们记得，十九世纪语言学派的马克斯·缪勒，借助于早期历史比较语言学，虚拟出一个称之为雅利安（Aryan，也称印度—欧罗巴）的庞大原始民族。且不说往后语言学上的“聚合发展”理论和“波动”论，认为同一语系是由不同语支的历史接触所造成，就算雅利安语暗示了存在过较大的原始种族，它也远不能囊括西方文化的另外几个主要来源——巴比伦、腓尼基、希伯来、叙利亚等民族的

① D·Leeming, Mythology, P.12,

语言，属于闪米特语；古埃及语属于含米特语——这都是与雅利安语“分庭抗礼”的角色。古文化的研究进展告诉人们，仅仅依据于语言的追溯，反而有可能引起混乱。社会结构和历史传承，都是很需要探索的文化构成要素。而神话既然是一种文化现象，无论它怎样地夸饰和歪曲，也有可能从中找出那些基本的要素。

巴比伦的创世神话是一幕幕鬼哭狼嚎的战争场面。在漆黑的混沌世界中，水怪和女怪已经在兴风作浪。女怪所生的天神繁衍增多，海洋怪物与天空诸神终于爆发了大战。神族里的一个晚辈马都克要求召开众神会议，并在这次宴会上显示了自己的神力，被诸神拥戴为世界之王。马都克率领大队与女怪决一死战，终于杀死这条巨龙，将她的尸体一半造成苍穹，一半造成大地，进而创造日月星辰，又用芦苇和泥土造了人和其他生物。

在学者们眼里，这种怪诞的神话也与历史有关系吗？且看哲学家罗素怎么说：“巴比伦的发展史比埃及更带有黩武好战的性质。……曾经有一个时期，有许多独立的城邦彼此互相作战；但是最后巴比伦称霸，并且建立了一个帝国。其他城邦的神就变成了附属的神，而巴比伦的神马尔督克（即马都克）便获得了有如后来宙斯在希腊众神之中所占的

地位。在埃及也出现过同样的情形，只是时间更早得多。”① 这段简单的历史叙述，体现了多年来若干学科的研究结果。从巴比伦、埃及到希腊罗马，普遍盛行的都是多神信仰，联系到这上下几千年间，各民族当中都存在许多城邦、部落和氏族的反复争斗，“天空诸神”原来就是人间群体的代表，众神之战却是千万人尸骨和鲜血的见证！神话和宗教的历史发展，是从原始的一神信仰(monotheism)分化为古代的多神信仰(Polytheism)，还是反过来，从多神信仰聚合和纯化为一神信仰——这是西方神话学、宗教学上反复争论的问题。但是巴比伦、埃及、古希腊直至基督教确立之前的古罗马，都表现出社会由散乱趋向统一，神话里也集合众神“选出”主神。美国学者D·里明谈到，根据巴比伦的碑记和抄本记载，“美索不达米亚的万神殿由一种‘众神集会’来组成，这种神灵的机构反映了社会的组织。”② 美国的另一位古代近东研究专家H·加斯特(Theodor H. Gaster)，详细研究了古埃及和美索不达米亚神话、宗教与国王权力的关系。美索不达米亚的国王生前死后都被当作神一样来崇敬，他们的姓氏还常常加上“神”字作前缀。

① 罗素：《西方哲学史》上卷，第26页。

② D. Leeming, Mythology, P.10.

古埃及人相信他们的州县区划对应于一系列的“神管区”。正如巴比伦的国王被说成是女神哺乳大的，埃及的法老也冒牌为神的儿孙。① 总之，神话的面貌和历史背景都表明，这些民族正处于多神信仰向一神崇拜过渡的阶段。

还有一个问题同样是饶有历史意味的。巴比伦的创世神话集中描写“男性”天神与女妖相斗。在古希腊的神话传说中，男神或男性主角占据了统治地位。西方学者就此展开了母权制和父权制在历史上孰先孰后的争论。我们记得，弗洛伊德曾依据俄狄浦斯杀父娶母的故事，论证了心理分析学上的“恋母情结”。对于神话学来说，这意味着俄狄浦斯神话来源于男孩仇视父亲的本能冲动，而这个结论包含了一个假定的前提——原始时代或比古希腊更早的时期，社会的基本单位已经是父权制家庭。当代著名的心理分析学家弗洛姆（E·Fromm）却不同意弗洛伊德的观点。在《被遗忘的语言——梦的精神分析》② 一书中，他引述了最早论证原始母权制的瑞士人类学家巴霍芬（J·J·Bachofen，1815—1887）的话，“巴霍芬假设在人类历史的开创时代，性关系是杂乱的，因此在双亲中，只有母亲是无可怀疑。

① See Sacred Narrative, P.116—120.

② 弗洛姆著，叶颂寿译，台湾志文出版社1984年再版。

可决定的……她是权威及立法者——家族及社会中的领导者。”“巴霍芬认为在早已为人遗忘的长远历史过程里，男人打败了女人，使她们贬低身份，并成功地使自己成为社会的政教合治制度（hierarchy）的统治者。……这父系社会文化的宗教和它的社会组织相合。男性神祇，而非母亲似的女神，成为统治众人的最高主宰，正如父亲是家庭内的最高主宰一样。”进化论人类学的魁首摩尔根从印地安人中发现的母系社会原则，弗洛姆也表示相信。根据人类学上的这些发现，弗洛姆分析了巴比伦的创世神话。关键是神话中的这么一段：

> 于是他们把一件长袍置放在他们中间，对马都克，他们的长子，说道：
>
> “啊神呀，真的，你的命运是成为众神之王，你宣称‘毁灭与创造’，就会如此发生。以你的嘴巴所说的话让这件长袍毁灭吧，然后再命令，使长袍又恢复完整！”
>
> 他开口下令，长袍就毁坏了。
>
> 他又下令，长袍就恢复原状。
>
> 众神，他的父亲们，看到他的话的效果时，他们大声欢呼，并表示崇敬地说

道：

"马都克是万王之王！"

"这试验的意义是什么呢？"弗洛姆认为，"非常明显的，巴比伦的神话记载了父系与母系的社会组织，及宗教倾向原理间的冲突。大母的统治遭受男性众神的挑战。可是他们如何能够胜利，当他们在一项基本方面上绝对无法凌驾女人之上呢？女人有自然创造的禀赋，她们能生育子女。……为了打败母亲，男性必须证明他并不低下无能，他也有生产的天赋。由于他无法以子宫生产，他就必须以另一方法生产；他以嘴巴，语言，思想来生产、创造。这就是这次试验的意义：马都克只有在他能证明他也能创造时，……才能打败提亚玛（女妖）。这试验告诉我们，那根深蒂固的男性和女性的对立，是提亚玛及马都克间战争的基本原因，也是两性间的战争的基本要点。随着马都克的胜利，男性统治制度遂建立了……"

依据同样的观点，弗洛姆判定弗洛伊德对希腊神话的理解是片面的。在希腊神话中，与俄狄浦斯相关的故事并不止是"弑父娶母"。早在俄狄浦斯出生时，他的父亲赖乌斯就因为听信神谕，将他捆住手脚扔到荒野。俄狄浦斯长大后在十字路口误杀了

他所不认识的父亲，又因为解答了女妖斯芬克斯的谜语，为狄比斯城除掉了灾祸，被推为国王，并娶了他自己并不认识的母亲。等到通过预言明白了自己无意中犯下的罪行，他刺瞎了双目，把王国交付给他舅舅克瑞翁。两个儿子背弃了他，他仅由女儿安提戈涅陪伴着开始了流浪。这以后，俄狄浦斯的两个儿子为争夺王位同归于尽，克瑞翁下令不准埋葬引来了外邦军队的俄狄浦斯的大儿子，安提戈涅却执意为她所挚爱的这个哥哥撒土礼葬。克瑞翁严厉处罚了安提戈涅，最后，安提戈涅的情人、克瑞翁之子海蒙拔剑刺杀父亲未遂，自杀在安提戈涅尸体旁，克瑞翁的妻子也在悲痛绝望中自刎。弗洛姆认为，包含在三部希腊悲剧中的这一连串故事，共同的主题"是父子之间的冲突，而不是乱伦问题"。"乱伦的问题在俄狄浦斯的儿子，与他们的母亲的关系内，并不存在，也没有存在于海蒙和他的母亲尤莉狄丝间的关系里。""海蒙对克瑞翁的反叛，是根植于克瑞翁和海蒙间的关系的特殊结构上。克瑞翁代表家庭及国家里严厉的权威人士，而海蒙所反叛的就是这种权威形式。我们在分析过俄狄浦斯全部三部曲后，就会了解对父亲权威的抗争才是它的主题，而此抗争的根源可以一直回溯至原始社会内，父系与母系两社会形式的古老斗争上。俄狄浦斯、

海蒙及安提戈涅一样，是母系原则的代表，他们都攻击基于父亲——由赖乌斯及克瑞翁所代表——的权威及特权，所构成的社会和宗教秩序。”

古代神话所反映的，究竟是父权制的社会和宗教取代母权制，还是相反？或者象美国历史学派的主张那样，只存在不同地区和文化的不同的特例，没有人类历史上普遍的进化公式？西方学者们就此争论不休，迄无定论。但有一个出发点是各家学说所相通的，那就是从古埃及、巴比伦直到希腊罗马的神话中，可以分析出某些特定的古代社会和文化的特征。

距今六千年以前，在当时人类文化的另一个重要战场上，埃及军旗曾经猎猎招展。旗帜下，埃及各州的军队兵刃相残，连年混战，直至统一的埃及帝国建立起来。到如今，千秋功业已悄然，人们在埃及军旗的残片上看到了难于理解的陈旧信仰——不是什么主义的信条，也不是抽象的“正义”口号，而是些奇形怪状的动物画像（见图2，d）。同样，长翅翼的“太阳神”，狮身人面的斯芬克斯，牛头人身的怪物……也曾充斥巴比伦、古希腊直到古罗马的碑铭、雕刻和徽章。这里有些什么古老的意蕴呢？法国人类学家倍松（Maurice Besson）提出：“古代埃及有所谓‘兽神’与‘圣兽’的存

在，有对某种动物——例如家猫的崇敬与禁忌，有部族的划分，有绘成动物图形的旗帜，这一切明显的事实不能不使埃及学者承认尼罗河畔的人民的文化与宗教中，有图腾的遗迹的存在。”① 其他不少的西方学者，也都依据原始的图腾信仰来解释巴比伦和希腊罗马的某些神话或器物图案。

图腾（Totem）一词，来自北美印地安人阿尔冈金部落的奥杰瓦语。十九世纪的人类学研究，发现了存在于美洲、澳洲和非洲等地“野蛮部落”中的图腾制（Totemism）现象，它尤其成为进化轮派讨论最多的课题。泰勒认为，图腾信仰来源于原始人的祖先崇拜，“祖先的灵魂给图腾动物或植物赋予了生命，所以这些动物或植物对后辈人是神圣的。”② 弗雷泽不完全同意泰勒的过分简单的说法。他总结了来自澳洲部落的考简材料及其他人类学家的观点，特别注意到图腾信仰与部落社会中不同氏族的划分有关系，它们以不同的图腾物作为各自的标志，以此实行氏族外婚的制度，维持社会的正常秩序。因此，他提出：“图腾制的这些特点存在于单纯的宗教系统（我宁可说是巫术系简）之

① 倍松：《图腾主义》，胡愈之译，开明书店1932年版，第84页。

② Spencer's Scientific Correspondence, With Sir J. G. Frazer and Others, Oxferd, 1932, P.29.

前。”正因为图腾信仰起到确立一定的社会结构的作用，“所以图腾制也能很好地存在于没有外婚制的地方，也许在某些地方还一直存在下去。”① 人类学上这些发现，有助于对古代文化的某些特征作解释。图腾信仰作为一种比较原始的观念传承到古代社会，它已经从单纯的动物或植物形象，演变为许多半人半兽的神话形象，或者同神、人相混杂，一齐扮演宗教信仰上的重要角色。另一方面，这时候的图腾标记，显然早已越出原始氏族婚配制度的狭小范围，“统帅”着更大的社会集团，从事于政治、经济和军事等更广泛也更神圣的职责了。“散布于古代埃及各地的棕色人部落，都各有专门的标志，藉以标明聚合的地点，辨认其氏族的起源及性号，尤其在进攻时，用作集合的标记。此种标志大多是画成动物图腾的图形，揭之以竿上；在同一部落的各村落中都用同样的旗帜。此种不同的部族时时互起争战，到后来只有两个部族使其余部族屈服了：在台尔泰（Delta）是蕃德（Set）部族，以一种长耳尖嘴的犬类动物作图腾；在上部尼罗河则是荷鲁斯（Horus）部族即鹰部族。其余的各种图腾则渐次消灭了。后来尚存在的只有著名的埃及三十

① Spencers Scientific Correspondence, With Sir J. G. Frazer and Otherd, Oxferd, 1932, P. 39.

六邦，每邦各有一个图腾的旗帜。此外，原始部族的图腾，有许多转成了地方神，恰如微莱（Virey）所说：‘图腾动物一与祖先相混，一成了祖先的神灵的化身，于是转变而成为神了。’据这位著作家说：‘有许多混合的图腾，如鹤或黑狗幻成人形而仍具有鹤或黑狗之头，这便成为一地方的保护神，名为托德(thot)或倭虞比（Anubis)。’由此可以窥见图腾的概念，实为埃及多神教的最初的渊源。”①

应该说明，对于图腾信仰的性质及其在古代社会中的残余，学者们的意见并不一致，这亦如多神信仰——一神信仰和母系——父系问题上的许多分歧。一方面，中世纪那种钦定思想学说的宗教裁判所丧失了权威，才导致众多的学科和学派。而另一方面，既然各种学派都从自己所选定的角度去看古代，古代也就成了“近代以后的古代”。

可以肯定的是，众多学科的研究都卓有成效地涉猎了古代神话与历史、宗教的联系。人们从这一历史阶段找到了丰富性和确凿程度都远胜于史前期的资料。站在这个较为踏实的高地上，远眺往昔，可以分辨某些原始的神话与信仰的痕迹；近观往后的历史发展，神话学还将在西方宗教里播出些久已隐讳的真情。

① 倍松：《图腾主义》，第65—66页。

3-3 上帝的亡灵

……“上帝到哪儿去啦？”他叫道，“我来告诉你们吧。是我们把他杀死了——包括你们和我。我们所有的人就是杀死他的凶手。但是，我们究竟是怎么做到这一点的呢？我们怎能喝干海水呢？谁给我们海绵把整个地平线擦掉的？在我们把地球与它的太阳的联系割断时，我们究竟做了些什么？……这种行为的分量对乎我们不是过于沉重了吗？难道不是在我们自己必须成为神时才配得上有这种行为吗？”……

——F·W·尼采

神学精神的强度愈低，神学的广度也就愈大，……

——L·费尔巴哈

神圣的历史事件有可能被后人用作普通的术语——你相信吗？

我们今天习以为常的公元纪年，原来却叫做“基督纪年”。它始行于公元六世纪，以传说中耶

稣基督的诞生年为公元元年。所谓“公元前”，英语记为B·C·，原意为“基督之前”（Before Christ）；而“公元”记为拉丁文略写A·D·，则是说“主的生年”（Anno Domini）。这就象父母给儿女取名字，煞费心机，把多么严肃的愿望暗含在几个字眼里，可是到头来，只不过给世人增添了指称某某的方便术语就是了。

这么说来，“基督纪年”蕴含过西方文化中神圣的信仰，不过在近代以后人们就开始术语式地、历史地看待它了。

宗教学和其它学科的研究，证明基督教的“远祖”是希伯来人的古老神话。考古学发掘印证或矫正了《旧约》所保留的某些传说。约当公元前二十世纪中叶，希伯来人的祖先哈卑路人进入巴勒斯坦一带，以分别称为犹太和以色列的两个部落集团定居在那里，并长期相互争战。这时候基督的本名叫“雅赫维”（JHWH，即“耶和华”），它是各部落多神崇拜中的主神。公元前十三世纪，部分曾经迁居埃及的部落，在酋长摩西的率领下返回巴勒斯坦，给犹太神话及习俗带来了埃及因素。公元前十一世纪以后，扫罗、大卫、所罗门先后成为统一的犹太国国王，雅赫维则成为国家的保护神，其余的部落神成为地方神。公元前586年，犹太国被攻破，大

部分人被掳往巴比伦，史称巴比伦之囚。就在此时犹太人接受了苏美尔—巴比伦古老文化和神话的影响，也就在这时期，由于共同的民族屈辱，又由于文化上眼界的扩大，原先经常陷于分裂的犹太人开始寻求统一的宗教信仰，祈求君临全宇宙而特别优惠犹太民族的“救世主”，也就是彻底排斥掉其他神的雅赫维的独尊。公元前540年以后，波斯帝国战胜巴比伦人，犹太人重返巴勒斯坦。若干世纪传承下来的和外来的种种神话、传说、戒条教义和先知训诫，经过许多人之手编纂成集，到公元前三世纪基本形成了犹太教经典《旧约》。

公元二世纪以后出现《新约》，这是基督教取代犹太教的标志。基督教全盘承袭了《旧约》，也坚持犹太教反对多神崇拜、禁止野蛮仪式等方面的传统，但它抛弃了犹太教的民族排外性和一些清规戒律。尤其特殊的是，公元三世纪前后罗马帝国危机深重，犹太人民为争取民族和宗教上的独立，一次次反抗又一次次被残酷镇压，在这血淋淋的现实与美好梦想相交织的历史时期，《新约》汇集了预言家（先知）和僧侣们所编撰的“福音书”、“使徒行传”、“彼得前书”、“约翰一书”、“启示录”等等。它们将古老的神话传说同新产生的奇迹故事和先知传说糅合起来，就象古希伯来人相信雅

赫维神所派遣的帝王“弥赛亚”和他们征伐巴勒斯坦时的传说领袖“约书亚”，基督徒相信重新降临的救世主——“基督—耶稣”，这两个词也就是希腊文对“弥赛亚、约书亚”的译音。基督教在形成过程中还接受了希腊罗马新柏拉图神秘主义的哲学，以后又在中世纪经过托马斯·阿奎那等人的努力，形成了完整的神学哲学体系。

不能不强调，仅仅是近代以后各门学科的深入研究，才恢复了神圣上帝的世俗历史上的“出身”，才使得基督教的产生和发展，普及为历史学和宗教学上的常识。在这里，神话现象同历史事件和宗教发展缠绕在一起，所以神话学也就同其它学科一样，发挥了积极的作用。

具体说来，《圣经》和基督教教规的哪些部分，同古老的神话和习俗有关呢？

首先，上帝创世的故事和洪灾之中挪亚乘方舟避难的故事，经考证，明显包含了巴比伦神话的成分。“近代发掘表明，在犹太人归国之前（即巴比伦之囚的时期——引注），早已有了创世和洪水两个故事的巴比伦文本，因此，有些圣经评注家认为，开始的几章，即《创世纪》的前十章，是犹太人在被囚禁时得来的。”① 有关酋长摩西率队还乡

① 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》第270页。

的故事，虽然可能有历史传说的线索，但“摩西的故事具有很浓厚的神话色彩，其中最显著的事件之一，就是他母亲把他藏在蒲草箱里这件事，这事也发现在一个古苏美尔的传说中”。① 苏美尔人的传说提到他们的国王萨尔贡一世，初生时被母亲放在芦苇篮子里，用沥青涂封篮口，抛在河里。摩西故事有类似描述，洪水故事也说挪亚方舟外涂了沥青，而考古发掘证明，沥青是巴比伦的特产，有关的造船法也未见于希伯来历史记载。此外，童贞女玛利亚生下耶稣的故事和其它一些故事，表明它们杂糅了更为广泛的古代神话和习俗。英国宗教史学家A·罗伯逊指出：“童女受孕，是这些附会的典型。……这本是异教中的一个神话，它的源流远溯到史前时代，因为当时父道的性质还为人所不知，所以每个儿童都被视为处女所生。因此，依照人类的形象创造起来的神，原来也是处女所生。埃及有一神话，称说爱西斯是在他丈夫奥西里斯死去以后才怀孕荷拉斯。巴比伦的圣母伊什塔，本没有男性配偶。……因此，当基督教传播到抱有这些信仰的人民的时候，称述耶稣是由圣灵授胎而由圣母玛利亚所生的故事，便被穿插到‘马太福音’和‘路加福音’中。”“同样，‘路加福音’中所记述的关

① 赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》第270，272页。

于婴儿耶稣卧在马厩中的故事，可以溯其源于牧羊神赫梅斯的传说；这个传说被画在一个希腊古瓶上和写在荷马的一篇赞美诗中，据说这神初生时是被放在一个篮子中，有许多牡羊围绕着。‘第四福音书’中所记述的变水为酒的奇迹，可以追溯到希腊不止一个城市在道尼苏斯的冬节所举行的一种仪式。……道尼苏斯庙中，有一个喷泉，人民认为它在每年一月五日有酒流出。天主教会在一月六日纪念加那的奇迹，不会是偶然的事。”①

还有一些学者，从广泛的比较研究中发现了《圣经》神话的历史含义。心理分析学家弗洛姆说：“圣经神话的开始，也就是巴比伦神话终结之处。男性神的主宰已经成立，任何前代的母系统治痕迹一点也没有遗留下来。马都克的‘试验’成为圣经创世故事的主题。上帝以他的命令创造了世界，不再需要女人和她的创造能力。甚至自然的状态，即女人产生男人的现象，也被颠倒了。夏娃是从亚当的肋骨产生的，象雅典娜从宙斯的头盖诞生一样。”②人类学家弗雷泽的研究更加全面，他于1918年出版了《旧约中的民俗》。在这部名著中，

① 罗伯逊：《基督教的起源》，宋桂煌译，三联书店1984年版，第91—93页。

② 弗洛姆：《被遗忘的语言——梦的精神分析》，第225页。

他广泛地论述了类如《旧约》神话的人类起源故事在世界各地的分布和分类。他指出摩西初生被抛入河中的故事，就象巴比伦的有关传说，反映了古代社会因为婚姻关系混乱而将婴儿放到水中检验“合法性”的习俗。他针对“伊甸园”里的生命树、知善恶树和大蛇诱骗亚当、夏娃偷食禁果的故事，列举了许多较为原始的神话来作比较，说明《旧约》里的这个神话，系由广泛流传的生命树、死亡树、动物与人的关系和死亡的起源这种基本情节转变而来，所以这只是“那种野蛮神话的一个删节本。”①

在今天，尤其对于非基督教信仰的人来说，懂得《圣经》里充满了神话，只是一件接受历史知识的简单事情，似乎也无繁琐论证的必要。可是要知道，在十九世纪的西方文化中，曾经在一千多年里被普遍奉为“真实”和“神圣”的东西，眼见得就如大地震里的建筑物那样无所撑持地坍塌下去，破碎开来，沦为与虚构同义的“神话”，甚至败露出同“土人习俗”“原始信仰”一样的家底——这可是触及西方人灵魂的大事变！哲学家尼采在1882年发出那声嘶力竭的呼喊，确乎传达了某种时代情绪：“还有什么上或下吗？我们不是在无限虚空中到处漂泊吗？我们没有感觉到虚空的宽阔吗？……

① See Sacred Narrative, P.74—97.

上帝死了。上帝依然是死的。而且，我们已经杀死了他。整个世界中最神圣、最有力的东西尚且承认已经在我们的屠刀下流血至死，谁能从我们身上擦掉这种血迹呢？"① 尼采把思想意识领域也说得这么"血淋淋"，似乎近现代科学（包括追求科学性的神话学）都成了砍向宗教的"屠刀"！尼采的憧憬同他的论断一样极端，他为西方文化重新寻觅"超人"来代替神，可是如前所述，两次世界大战粉碎了西方的"人性"之梦，而尼采所召唤的那种非传统、非道德、只信奉"权力意志"的超人，在战争里让人联想起法西斯分子，成了西方人睡醒之前的最后一阵梦魇。

中国的鲁迅曾经说旧文化中的中国人，梦醒之后最痛苦的是无路可走。西方却有些学者解脱了这番痛苦，因为他们掉转头去，以新的方式论证"梦"的不可避免性。不过这所谓梦，不再是单纯的美梦，而是善恶相济的本能冲动，超历史跨文化的潜在心理，还有这样的公式：上帝＝神话＝古今不可缺少的某些心理情感。提出这新理论的，就是我们曾经提到的心理分析派、新神话学派及其他学派中的一些人。

作为心理分析学的开创者，弗洛伊德本人是反

① 转引自詹姆士·斯威鲁尔著《西方无神论简史》，第112页。

宗教的。他虽然把俄狄浦斯神话看作本能冲动的表现，却并不主张在伦理标准上认可它。这是因为弗洛伊德把人类文化看作人的本能欲望的“升华”，“升华——即借着自我的提升把自己从心理上的困境以更合理或积极的方式表达出来。”反之，他倾向于把神话和宗教归为“幻想”，那是“借着幻想来满足自己的希望、祈求，”所以他说：“我相信任何一个人在接受宗教信仰前无可避免的都要先经过一种知性的萎缩（atrophy）”，“我相信宗教是一种精神麻醉的典型代表。”①

荣格从他老师这里走了岔道。“荣格关于宗教的天然作用和宗教原型存在于人的观点，激起了宗教界的热烈讨论。若干神学家认为他们在荣格这里找到了反无神论的同盟者，另一些神学家则指摘他的心理主义”。②荣格之所以引起西方现代宗教界又喜又惧的复杂反应，是因为他常常把宗教和神话混杂在一起来谈论，干脆把两者都看作“原型”或“集体无意识”的表现。在1916年发表的《个体无意识与超个体或集体无意识》③一文中，荣格说：

① 《图腾与禁忌》，台湾版，附言，第9—11页。

② Henri F·Ellenberger, The Discovery of the Unconscious, New York, 1970, P.754.

③ 参见《西方心理学家文选》，人民教育出版社，1983年版，第408—422页。

“……大小天使的概念，圣保罗的‘君侯与王权’的概念，知识之光的王国和雅典执政官的概念以及在酒神节阿勒乌拍果斯判官的天国的教阶的概念，统统来自原型或集体无意识的主宰的相对独立的概念”。荣格抽出一些历史上的文化现象为他的理论作铺垫，还相信精神病患者“自我神化”或“自我伤害”的意念，也是一种证据，“这里也存在着心理学的理由，为什么人总是得同妖魔打交道和不能没有上帝而活着。”当然，生活在二十世纪的荣格，不能不承认宗教势力衰颓的现实，但他对此作了主观色彩很浓的评价：“无疑我们必须以昨天或前天的西洋人（homooccidentalis）中某些特别聪明的样本为例外。——他们是一些超人，他们的上帝是死了。因此他们自己成了上帝，即成了理智主义的笨头笨脑而且是冷漠无情的假冒上帝。”“尼采在他开始得精神病看到上帝在Ecce Homo显圣时，经验过这个。他过去用一种绝望的怀疑主义武装起自己并从正面加以反对的上帝，当时却从背后降到他身上。”荣格的这些议论，体现了他神话学上的一贯做法，可以说是见缝插针，不是敏锐就是独断。所有那些他认为证明了上帝观念永久存在的确凿证据，其实都依赖于同一个假定了的前提，那就是超越历史和个体意识而“遗传”下来的“原始意象”

——如前所述，这种幽灵似的神秘东西，通过神话、也通过宗教表现出来。所以他直言不讳地宣称："……一个全能的神圣的上帝的观念到处存在，即使不为意识所承认，也为无意识所接受，因为它是一个原型"。也许正是这样一些妙论，博得了现代宗教界人士的青睐。有的神学家极力吹捧荣格，说他的原型理论是对新教神学的巨大帮助，在今天任何关心宗教的人都不能不研究荣格的著作。

也还有另外一面。荣格毕竟是二十世纪的一位心理分析学家和神话学家，而不是宗教神学家。他不再把上帝看作基督教正统观念里的那种人格化"天神"，那种脱离了人们的心理意识也照样存在的神圣实体。反之，他强调："上帝的概念只不过是一个具有不合理特点的必要的心理机能，它与上帝存在的问题毫不相干。"荣格甚至把这种"心理机能"同"肚腹食欲"相类比，"在人的灵魂里似乎有这么点东西。一种优越的力量，同时，如果这不是上帝的观念，那它就是食欲。"荣格还使用了许多各不相同的概念来"证明"有关上帝的原型观念：原始人对于自然力和人力的种种"能量"的感受和崇拜；精神病人的"那些显然荒谬而奇特的幻想"；还有心理上的"狂热"、"偏执狂或着迷"、"极度夸张的片面性"等等。总之，荣格是

把上帝等同于人的“基本本能或复合观念”。在这个意义上说，荣格的所谓上帝，也不过象神话、象梦、象精神病呓语，成了他最终所关心的集体无意识代名词。难怪有些神学家要大失所望，甚至把荣格理论称为“一个和善的和聪明的无神论变种”（a“kind and understanding” Variety of atheism）。①

二十世纪的神学家神经过敏，也倒是“可理解的”。上帝既然被等同于人的某种心理意象，他也就莫名其妙地从天国里跌落下来，跌到实质上与任何神话信仰相等的地位上。既然宗教和神话不过是“原型”心理的不同表现，有些神话学家就干脆用“新神话”来取代宗教了。新神话学派的坎贝尔就是这样，他引述了尼采的“命运攸关、划时代的语句”——“诸神已死”（“Dead are all gods”），他从原始图腾信仰的狭隘排他性，联系到基督教的同样野蛮的排外性，说：“上帝之城的法律只适用于群体内部（种族、教会、民族、阶级），与此同时，带着善良的道德心和确实虔诚的仪式，圣战之火一再地被掷向异邦人、野蛮人、异教徒，‘土著’，或者是碰巧成为邻居的外国人。”这些话揭露了基督教历史上的丑行，同时涉及到历史上任何宗教、神话必然具有的文化排他性，从这里就推导

① The Discovery of the Unconscious, P.734.

出坎贝尔的宗旨——重新编造某种全人类共通的“单一神话”，用“神人”式的“英雄”来取代神和上帝。这种做法之所以可能，因为“英雄”也是一种“世界原型”（world archetypes）。坎贝尔把英雄原型同宗教、神话里的“慈父”相对立，发出了他的英雄宣言：“一旦我们超越了我们自身偏狭的成见，也就是牧师、种族或民族对世界原型的有限解释，崇高的开端就可理解，它不再是什么地方的慈父，不会为保护自己而侵害邻居。”“突破个人局限的痛苦挣扎就是精神成长的痛苦挣扎。艺术、文学、神话和祭礼，哲学和禁欲修行都是帮助个人跨过有限的水平而进入不断扩展的认识领域的工具。当他跨越了一道又一道门槛，征服了一条又一条巨龙时，由他的最高愿望唤起的神性便会日益发展，直至归入宇宙和谐。”①

荣格和坎贝尔的做法在西方现代神话学中赢得了不少的响应者。这些人都把宗教和神话看作是一回事，甚至于现代社会中各种获得人们追随的意识形态，也统统被他们指为神话或宗教。但是万变不离其宗，他们所有的眩惑人眼的货色，都从一个根子上长出来，这根子就是把神话和宗教限定为特殊的心

① The hero with a thousand faces, P. 387, 157—158, 190.

理，特殊之处在于这是一种无所谓历史发展、也不具有任何文化差异的“原型”心理。换句话说，他们抽空了历史具体的基础研究，才使神话与宗教嫁接到一起；上帝虽死，“神性”却以其它面目重新复活。这样可以说，他们祭起了上帝的亡灵。

但就在西方学术界，舆论远不是一致的。我们曾经提到，西方的实证倾向较多的各派学说，一贯反对超越了历史和文化的泛论。这里仅列举两个例子。第一，瑞典的一位比较宗教学家，公认的印地安宗教研究权威赫特克兰兹（A·Hultkrantz），在详细研究了索索尼（Shoshoni）印地安文化之后，他得出结论说，并非所有的神话都与宗教有关。该地印地安人的一种仪式“太阳舞”（Sun Dance）就没有相应的仪式神话，与之相关的反而是一种叙述近期事件的仪式传说（cult-legend）。有的神话在时间进程中减少了“神圣”的特色，增加了审美的意义而接近于虚构故事。还有的神话形象在发展中被讲述者添枝加叶，已不再有“保护神”的意义。“印地安人的这些神话决没有任何仪式功能。它们的目标是、并且已经是提供基本的或初步的描述给宇宙、自然领域、文化和宗教的习俗。”“这样，宗教与神话之间的差别，表现为分

离的观念系统”。① 赫特克兰兹的研究，代表了不少西方学者所持的谨慎态度，对于他们来说，神话与宗教的关系，至少在不同的文化和不同的时期，是变化着的，并非“永久一致的”。第二个例子是，英国学者罗伯逊在剖析了圣经中的许多神话之后，又主张不能把所有的圣经故事都看作神话。因为那样做的话，不但某些传说故事的历史价值将被忽视，更常见的是，圣经里所折射的基督教形成期的具体历史背景，干脆就被回避。例如，关于“耶稣”其人究竟是不是纯属虚构，罗伯逊既指出了犹太民族传统神话上的根源，又特别叙述了在反抗罗马统治者的长时期里，许多有名或无名的犹太“先知”和“施洗者”，先后被钉上十字架处死。经过细致的考证和分析，罗伯逊认为有关耶稣的许多奇迹故事，“是从神奇性较少演进到神奇性较多”，“在这个演进过程的开端，有一个由神话材料围绕着的人，而没有一个单纯的神话。”②

罗伯逊的研究提示人们注意，非历史地研究宗教和神话，出现的是一个有趣的两岔路口：神学家恨不得把圣经的一切都证明为真，某些神话学家却把它们都夸张为神话。结果呢，前者所宣扬的“真

① See Sacred Narrative, P.152—165.

② 《基督教的起源》，第101页。

实”是上帝活着，不受真实历史管束地永恒存在着；后者如荣格那样，则把神话和上帝一起看成心理上的永恒，结论当然是“上帝不能也不必死去”（荣格语）。于是殊途同归，上帝与他的亡灵就这样碰面了。

免除神学或准神学的偏见，更多的人，追循西方神话学界的更多学派，将能看到神话的另外一些历史风采，它们并不是谈论神话与宗教的关系所能包容的。



不衰的魅力

第四章
神话
与审美、伦理

4-1 美神的命运

为抵消火所给与人类的利益，宙斯立刻为他们想出了一种新的灾害。他命令创造一个美丽少女的形象。神祇之使者赫耳墨斯传授这迷人的祸水以言语的技能；爱神阿佛洛狄忒则赋与她一切可能的媚态。于是在最使人迷恋的外形下面，宙斯布置了一种眩惑人的灾祸。他名这女子为潘多拉，意即"有着一切天赋的女人"。因为每一个天上的神祇都给了他一些对于人类有害的赠礼。

——希腊神话

当人们要求美的一般概念适用

> 于一切美的存在物，所说的是此地今日具有这个形容词的东西呢？还是指在世界诞生时曾被称为美的东西呢？还是五千年前、三万里外都被称为美的东西，并且在将来的世纪也仍要被称为美呢？
>
> ——D·狄德罗

希腊罗马的神话凝结为古代艺术家们的雕塑品：巴特农神庙中的《雅典娜处女像》、罗得岛的《拉奥孔及其二子像》（见图3）、米罗岛的《阿芙洛狄忒（维纳斯）》……对这些古典艺术的结晶，法国文艺史学家丹纳说它们“使端庄和平的塑像在殿堂上放出静穆的光辉，不愧为人类心目中的英雄与神明”；法国启蒙运动的领袖人物温克尔曼也曾盛赞它们的“一种高贵的单纯和静穆的伟大”。近代以后的鉴赏家，无不对希腊雕塑啧啧称道。维纳斯的种种现代“化身”，以广为流传的图片，以成批生产的石膏像，遍及当今世界，成为陶冶审美情操、净化人们心灵的典范艺术品。

希腊雕塑的审美特征，被一些近代学者推广为希腊神话乃至希腊文化的主要特征。所谓“高贵的单纯和静穆的伟大”，既是审美的判断又包含了道德的评价。可是很难说此种品评完全合乎客观。启

蒙运动中的德国古典美学家莱辛（G·E·Lessing，1729—1781），就此提出了异议。在著名论文《拉奥孔》当中，他列举了希腊史诗所描写的许多神话情节，在那里，神祇和英雄们总是纵情任性，有的狂暴，有的嫉妒，有时发狂厮杀，有时痛苦欲绝，总之他们的种种表现与《拉奥孔》雕像上的表情大为不同。在神话故事里，希腊军队设下了即将最后



攻破特洛亚城的木马计，特洛亚祭司拉奥孔则猜中木马肚里有鬼；于是海神波塞冬派来两条巨大的毒蛇，缠绕住拉奥孔和他的两个儿子，直至把他们折磨死。莱辛认为，在雕像上“拉奥孔面部所表现的苦痛并不如人们根据这苦痛所应期待的表情那么激烈”。但莱辛不同意温克尔曼将此归论为希腊神话和艺术的“静穆的伟大”。通过比较史诗的描写与雕像的表现，他得出结论，认为希腊雕塑不象神话里有那么多的罪恶行为和激烈感情的表现，只是因为“诗”与“画”在表现形式上的差异。就是说叙事作品可以铺排大量的心理和行为，使得神话英雄“在行动上他们是超凡的人，在情感上他们却是真正的人”；反之，“造型艺术的最高法则”却是通过瞬态来暗示永恒，如果使“暂时的一纵即逝的极端疯狂获得一种持久性”，那就“违反了一切自然本性”。莱辛采纳了他那个时代的一种狭义标准，认为“美的根源在静穆”，所以“美特别不是诗的题材，而是一切造型艺术所特有的题材”，这就等于否定了希腊神话的美。莱辛还特地区分了“自由创作的雕刻”与“宗教用途的雕刻”。他说：“对于古代艺术家来说，宗教往往就是这种外在压力。他的作品既然是规定要为虔敬和崇拜服务的，就不能总是象他专以娱乐观众为目的时候所做到的那样

完美。迷信拿许多寓意符号（象征）的重载压到神们身上，其中最美的符号并不总是因为它们最美而受到崇拜。”“既然发掘出来的古代文物之中这两类作品都发现过，我希望把‘艺术作品’这个名称只限用于艺术家在其中是作为艺术家而创作，并且以美为唯一目的的那一类作品。此外一切带有明显的宗教祭典痕迹的作品都不配称为‘艺术作品’，因为艺术在这里不是为它自己而创作出来的，而只是宗教的一种工具，它对自己所创造的感性形象更看重的是它所指的意义而不是美；……”①

莱辛的论证有助于人们从美学角度进一步分析希腊神话，但更多的现代美学家主张，“美”并不专属于造型艺术，叙事作品与造型艺术的区别，不如说是不同的形式美的区别。“大理石群像中所描写的拉奥孔究竟是不是默不作声，或近乎如此呢？……自莱辛时代以来，有经验的批评界都倾向于否认这个所谓事实。……雕像中痛苦的表情是强烈的。说拉奥孔没有放声哭号，那是极其可疑的。”②现代美学家鲍桑葵的这段话，提示人们注意希腊雕塑与希腊神话的同一些表现。要问这些表

① 参见莱辛：《拉奥孔》，朱光潜译，人民文学出版社，1984年版。

② 〔英〕鲍桑葵：《美学史》，张今译，商务印书馆1986年版第288页。

现是否也美，那就超出了造型艺术上的探询，而必然涉及希腊人的神话是不是表现了他们的审美意识。我们既知希腊神话有它的历史传承和发展，它所体现的审美意识也应该是逐步发展起来的。丹纳在为希腊造型艺术作总结的时候说："原始意境先在庙堂的神秘气氛中酝酿，然后在诗人的梦想中变形，终于在雕塑家的手下完成。"① 有关神话的美学问题，一些西方学者是从原始文化追溯起的。

早在十九世纪，马克斯·缪勒就推论说："我们所谓太阳在黎明之后升起，古代诗人只能思考和表达为太阳恋爱着、拥抱着黎明。我们所说的太阳落下，对于他们则是太阳衰老了、凋谢了或者死去了。我们说太阳升起，他们则说黑夜生下一个光辉的孩子。"因此，"在某种意义上，雅利安语的每一个共同的语词就是一个神话。"② 缪勒从原始语言的形象性谈到神话的产生，与此相近的是，维科也曾谈及"神话诗人所用的最初语言"，他认为修辞中的比喻就是起源于神话这种"诗的形而上学"。"隐喻格在按照上述诗的形而上学、赋予感觉和情欲于无感觉的事物时，它最受到人们的赞赏。"维科所举的证据是："在一切语言里，……用'首'

① 丹纳：《艺术哲学》，傅雷译，人民文学出版社1983年版，第418页。

② See The rise of modern mythology, P.481.

指‘顶’或‘初’，用‘眼’指放阳光进屋的‘窗孔’，……用‘心’指‘中央’之类。……天或海‘微笑’，风‘吹’，波浪‘轻声细语’……”① 这样的一些证据，使人联想起亚里士多德对希腊史诗语言特色的分析：“……老年之于生命，有如黄昏之于白日；因此可称黄昏为白日的老年，称老年为生命的黄昏，……称为生命的夕阳。……撒与阳光的关系，有如散播与种子的关系，因此有‘散播神造的光线’一语。……”② 这样一些语言特色，可以肯定是世界各民族神话中常见的现象，并且它从原始神话到古希腊史诗逐步发展为自觉地加以运用的艺术手段，用它来代表语言艺术特有的种种形式技巧（包括词汇、修辞、形象塑造、情节结构、气氛的渲染等等），可以说莱辛否定诗歌、神话的形式美是没有根据的。

问题只在于，原始神话的“形式美”是有意为之，还是无意识地形成的？一个发现原始神话美的现代神话学家，好比一个现代派画家去解释儿童画的“稚拙美”，究竟是画家还是孩子自己以稚拙为美？同维科一样，缪勒也断定原始人就能“赞赏”

① 引自《西方文论选》上卷，第543页。

② 〔古希腊〕亚里士多德：《诗学》，罗念生译，人民文学出版社1982年版，第74页。

隐喻语言和自然美，相反倒是文明人的“高度智慧”使我们对日起日落无动于衷。这种观点接近于古希腊哲人对神话的隐喻解说，如果原始人能够自觉地用隐喻手法来“描写”自然和道德问题，他们当然就具备了同现代艺术家一样的审美意识。但是，大多数西方现代学者的研究，推翻了上述这种假说。荷兰民俗学家弗尔斯（Jan de Vires，1890—1964）点中了缪勒观点的两个要害，一是缪勒时代的流行倾向，把原始多神信仰仅仅看作自然崇拜；二是缪勒的浪漫派气质，恰恰使他用近代人对待自然的情感来揣度原始心理。弗尔斯特意引述了马林诺斯基的话：“根据我在野蛮人之间对活的神话之研究，原始人很少对于自然界有纯粹艺术的或理论科学的关心；野蛮人的思想与故事之中，很少象征主义的余地；神话，实际说起来，不是闲来无事的诗词，不是空中楼阁没有目的的倾吐，而是苦干且根基重要的文化势力。神话的自然派解释，不但忽略了神话的文化功能，而且凭空给原始人加上许多想象的趣意，并将几种清楚可以分别的故事类型弄得含混，分不清什么是童话，什么是传说，什么是英雄记，什么是神圣的故事——即神话。”①马

① See Secred Narrative, P.36—37. 参阅马林诺斯基：《巫术科学宗教与神话》，李安宅译本，第117页。

林诺斯基的这番话，代表了许多现代学者的观点和研究方向。他们不再是“以己度人”，从一般的语言艺术材料去推测原始神话的审美特征，而是深入考察，特别注意联系着一定的社会文化环境，分析神话中特有的心理意识和它的社会功用。许多人类学家、民俗学家都发现，在原始部落或民间文化中，童话和笑话等更多地关联着审美娱乐的目的、作用和讲述场合，传说的审美功能次之，而神话则是主要作用于崇拜、训诫和解释宗教与习俗上的规范，审美的意识和作用相比较是最少的。

原始神话在后人眼中具有的某些形式美特征，与原始人自己较少有明确的审美意识——这两者间有什么必然联系呢？解决这个问题，既应该也可以用更广泛的“原始艺术”的美学问题相比较。原始部落中那些线、形、色都十分奇巧明丽的绘画、雕刻、图腾标记、仪式面具、纹身图样，还有节奏韵律感很强的舞蹈、音乐、歌谣等，都被现代学者和艺术家们肯定为具有原始艺术的形式美特征。西方现代派艺术中的“原始主义”、“新原始主义”倾向，也明确地以原始艺术形式为审美追求。但多数学者并不因此认为原始人自己便有类似的明确追求。在联合国教科文组织的一份出版物中，非洲学者巴拉干（Ola Balogun）详细论证了下述观点，“对黑

非洲的所有民族来说，那些雕刻的面具，雕刻品王国中公共的主要特征，其本身并不作为艺术品来完成，而是为着在宗教的或社会的仪式典礼中来使用它们。在这里，艺术的尺度只在形式上，而不在具有宗教或仪式目的的基本目标和内容上。这两个方面无论如何是不能相互分离的。而在那些借取非洲艺术技巧的尝试中（如象一部分立体派艺术家的试验），使得这些形式为社会构架所接受的信仰的主体被排除了，结果成了一种完全抽象的和智力的艺术，终于缺乏传统非洲雕刻品的生命力与持续性。”①西方学者中有许多人是赞同类似观点的。现代美学家麦克斯·德索谈到：“原始人未能在对世界的解释和赞美之间作出区别，同样，他也未能对醒时与梦时、经验和虚构之间作出区别。他既是在寻求一种信息传达和洞察力，同时又以此去激发自己和他人。”②德索显然吸收了人类学的研究成果，从原始心理的特征说明了原始人为何没有独立的审美意识，却又能在认识和传达的过程中，创造出具有“激发”作用的原始艺术，这也适用于原始神话。著名的德国艺术史家格罗塞（E.Grosse,

① See Introduction to African culture: general aspects, Unesco, 1979, P.38.

② 引见《美学译文》（3），中国社会科学出版社，1984年版，第315页。

1862—1927），把原始艺术同相应的社会经济条件和精神生活结合起来，较为全面地总结了这方面问题。他的结论是："原始民族的大半艺术作品都不是纯粹从审美的动机出发，而常同时想使它在实际的目的上有用的，而且后者往往还是主要的动机，审美的要求只是满足次要的欲望而已。"①

需要说明，有关美和审美的定义，在西方美学、文艺学界存在着若干个学派的观点。西方美学也是一门在近代以后才相对独立于传统哲学，逐步确定了自己的特殊研究对象及方法论的"晚熟"学科。在许多流派的竞争、交接和相互抵磨中，关于美的创造和欣赏一定要依托于可见可感的形式（form），尤其是艺术形式（artistic form），并且相对隔离了内容（content）和实际（practice）的这种对形式特征的赞赏，使得审美心理区别于实用目的和伦理评价——如果说这是西方美学中的一种基本认识，也是使得美学可以相对区别于哲学、伦理学的一个逻辑起点，那么，西方神话学里的美学探讨，也有许多是以它为前提的。从这里出发，人们才可以说，由于原始神话主要是关联着某些宗教、习俗和社会规范，讲述与崇信神话，被人们紧密地联系到原始

① 格罗塞：《艺术的起源》，蔡慕晖译，商务印书馆1984年版，第234页。

生活中物质收获的增减、人口繁衍的多寡和社会秩序稳定与否，所以原始神话主要具有实用的和伦理的目的、作用，而与自觉的审美活动无关。至于“生动的”形象、“朴拙而美妙的”词句、“奇巧的”情节结构等，即后人所归结出的原始神话的某些形式美，它们可能出自原始心理的拟人化的想象，不自觉地把各种自然和社会现象描绘成多变的神灵和神迹，同时就不自觉地加以夸张、渲染、变形以及象征。

当然，有关神话美学的探究，并不终止于原始神话。世界各民族的神话均有着漫长的历史传承和演变现象，近代以来的多方面研究已经证明了这一点，就有可能发现环绕在神话周围的人们审美意识的发展史。举例来说，本书第3.3节提到的瑞典学者赫特克兰兹，他根据自己对印地安文化的实地考察，把当地流传的神话分为四大类，即“宇宙论神话”（cosmological myths）、“习俗神话”（institutional myths）、“仪式神话”（ritual myths）和“文学神话”（literary myths）。这种分类具有动态性，即历史演进的含义。因为赫特克兰兹注意到印地安文化的演进对其神话产生影响，当地人在自己的神话里增加了一种内容叫作“白种人故事”（white men's stories），这显然是外

来文化在他们神话中的折光影象了。神话中出现这些新内容，说明这里的文化环境已经不象马林诺斯基在一次大战期间所考察的海岛文化，没有那么封闭那么稳定了；相应地，借用马林诺斯基的意思，这里的神话必然要失去旧功能而获得新功能。事情确实如此吗？赫特克兰兹证实道，这里存在一系列只以娱乐为价值的虚构故事，不再象以往的神话那样被当成“神圣的真实的历史”，“它们有一部分可以指出是蜕化变质的产物（丧失了文化和宗教基础的传统故事）。通过现时的世俗化过程，越来越多的神话和传说正在变为虚构的故事。”这其中，“文学神话”的出现，赫特克兰兹认为是“在真正的神话与虚构故事之间的过渡阶段”，“随着时间的流逝，这些神话所具有的文学和美感的性质，更接近于虚构的故事。”神话的演变都有哪些原因呢？除了外来文化的冲击，还有我们在第三章提到的赫特克兰兹的发现——这里印地安人的崇拜仪式“太阳舞”，已经没有相应的神话。“就在神话形式经历着退化的时候，把它们写下来是不可能的吧？”他这一问，提示了口头流传中的神话必有演变。随着神话失去旧有的“神圣”性，他说道：“我的调查表明，同一个神话在短暂的间隔时间之后，就被同一个讲述者以不同的看法来复述。”“索索尼印地

安人没有我们所知的那种‘神圣的神话’，它们通常是严格地传承下来的；反之，在这里，讲故事者施加于本文的影响获得了许可。”① 赫特克兰兹的这些发现，涉及到人类学和民俗学研究中的一个基本事实，那就是在尚无文字的原始民族或不以书面形式为主的民间口头文学中，口耳相传的神话，势必伴随着它的文化环境一齐演化。许多神话学者不是喜欢强调原始神话中的“集体意识”吗？既然神话在演进当中开始有了讲述者个人的自觉的“添枝加叶”（embroidere），这就开始背离原始时代无所谓个性的集体信仰，而趋向于必然带有个体直现性和创造性的审美意识了。后者是现代美学中特别强调的。

我们曾提到，许多西方学者从实地考察材料中论证了神话与其它民间故事在分类上、文化心理上和功能上的区别。但正如美国学者丹迪斯指出的，这可能只是一种“静态的解释”（static a definition）。在另一个侧面，“神圣的神话可以在时间过程中变为世俗的，这种思想并不是初见的。例如格林兄弟就相信，世俗的民间故事是古代神话的‘碎片’。”② 只要不是把一切民间文学形式都看

③ See Sacred narrative, P.162—166.

② sacred narrative, P.98, 110.

作神话的子嗣，格林兄弟的历史观还是对神话美学的讨论有助益的。

不带有明显审美特征的原始神话，却可以在其所属文化的整体演进中，逐步变成审美的对象和产物。沿着这条认识路线走下去，或许就可以窥见希腊神话的发展轨迹。希腊的阿芙洛狄忒（Aphrodite），即罗马的维纳斯，她的身份之一是美神。美女潘多拉和海伦也是神话传说中著名的角色。仅从原始神话中所没有过的这些现象看，古希腊时代的人已经具有审美意识，并将它体现在神话形象上，应该是无疑问的。同时，潘多拉被描绘成天神降与人间的“祸水”，海伦的美色造成希腊与特洛亚英雄们的十年血战，而阿芙洛狄忒既帮助过这两个“不道德”的女人，自己还有些放荡的行迹——这些地方莫非是体现了“美不就是善，善也不就是美”（柏拉图语）？或者说希腊神话中的某些观念甚至接近于美学上的一种重要观点，把美看作是与伦理无关的纯形式特征？当然，希腊罗马神话的美，更大量的表现，也是更广泛地得到学者们肯定的，是它极其富丽堂皇的表现形式，那些上天入地的神奇想象，那些曲折多变的结构布局，还有它数以百计的神人形象、恢宏而炽烈的气势与情景……

除了对神话的演变线索有一般认识，许多学者

还特别注意了希腊神话的具体背景和发展历程。例如，美神阿芙洛狄忒（维纳斯）在希腊罗马更多地充当着主管婚姻、生育和动植物的丰产的女神，更早时候则在塞浦路斯等海岛上被崇拜为港湾女神、镇海女神，神话里说她诞生于海中的浪花，可能与此有关。在那些宗教祭祀的场合，有如莱辛所论，“最美的符号并不总是因为它们最美而受到崇拜”，“而只是宗教的一种工具”，可以说这时候阿芙洛狄忒的雕像及神话故事，并不具有明显的审美因素。在阿芙洛狄忒神庙中，早先人们献上的祭品是海豚、麻雀和兔子之类，有人推测这是图腾崇拜的遗迹。直到公元前五世纪在希腊哲人恩贝多克（Empedocles）的笔下，才把这位女神的祭品改写成较为“圣洁”的药草和蜂蜜，排除了令文人们嫌恶的血腥肉食祭品。柏拉图也有类似的描写。①可见，美神的实际诞生，还有赖于古希腊诗人们和哲人们，正是荷马等人所开创的改造和修饰神话传说的风气，最终塑造了美神形象——古希腊发展成熟的审美意识的一个典型代表。

美神的年岁要用人间的历史尺度来计算，那么，美神的命运还将继续展示人们审美意识的命运。

① Myth, Religion and Society, by M·Detienne etc, Cambridge University Press, 1981, P.245, n.18.

4-2 伦理悲喜剧

……我常常听见人家提到你们光荣的名字，说起你们的行为，我未尝不肃然起敬。我现在离开烦恼，去寻求我有德行的引导人所允许我的甜果；但是在达到目的之前，我必须走过地球的中心点。

——但丁：《神曲》

……崇高的对象在它们的体积方面是巨大的，而美的对象则比较小；……美必须不是朦胧模糊的，而伟大的东西则必须是阴暗朦胧的；美必须是轻巧而娇柔的，而伟大的东西则必须是坚实的，甚至是笨重的。它们确实是性质十分不同的观念，后者以痛感为基础，而前者则以快感为基础；……

——E·博克

一位在西非从事实地考察的人类学女学者，做了这么个有趣的测验：在听取了当地人所讲述的许多“部落故事”（神话）之后，她提出也要讲一个

自己的“部落故事”给对方听。她讲述了欧洲家喻户晓的哈姆雷特故事。没想到部落长老表示“完全理解”，认为莎士比亚剧中的那个暴君克洛迪斯做得很对，既然哈姆雷特的父亲已死，克洛迪斯娶其母亲也就是自己的嫂嫂为妻，就是尽到做弟弟的责任了；而哈姆雷特复仇却是犯了大错，因为他听了幽灵的话而没有得到智者的劝告。

——这个事例说明了什么呢？显然，不同文化具有不同的道德观，“原始文化”中的人们，也有自己的一整套伦理习惯。兄长夭亡，弟弟当然地成为嫂嫂之夫，这是世界上许多少数民族地区都还存在的观象。非洲长老在欧洲故事里看到了他所“熟悉”的道德现象，西方学者们则在许多较为原始的神话中，发现了种种奇异的伦理习俗。例如世界各地都流传着的兄妹婚配、繁衍后人的神话，一些人从中推测原始的婚姻关系及观念，另一些学者联系着土著社会中现存的亲属制度和有关“乱伦”的禁忌来看它，说它恰恰起到了禁止“兄妹通婚”的伦理规范作用。再如北美印地安人中间流传的一则神话，说到野狼考约特（coyote）与它的岳母交合；而学者们发现，这些印地安人在实际生活中恰恰严格遵循回避丈母娘的习俗。至于原始民族所崇尚的勇武、虔敬、族长的权威和巫师的魔力等

等，这些伦理观念更直接地在各种起源神话和英雄神话里体现出来。

伦理规范及其在神话中的表现，也是在人类历史上逐步形成和发展的，这与神话里审美意识的有无是什么关系？从上一节所述的那些学者的观点来看，原始神话的伦理意义恰好证明了它没有或者很少有审美价值，因为它立足于实用目的，不象后世纯粹娱乐性的艺术品。可是格罗塞注意到一件明显的事实——“在高级民族的艺术中，除了音乐和装潢，我们也很少发现有一种专门追求审美兴趣的作品。”“艺术的原始形式有时候骤然看去好象是怪异而不象艺术的，但一经我们深切考察，便可以看出它们也是依照那主宰着艺术的最高创作的同样法则制成的。”这法则是什么呢？除了原始艺术中就表现出的“节奏、对称、对比、最高点以及调和等基本的大原理”，格罗塞还认为，“艺术在最野蛮的部落中所实施的教育影响，也不断地扩大和高涨。原始艺术之最高的社会职能是统一，而文明人的艺术则因作品丰富繁复之故，不仅造成统一，而且更能提高人类的精神。”这样，格罗塞看到了原始艺术与文明人艺术的基本共同点，即它们的社会功用。从这里推演下去，既然文明人的艺术也体现道德观念，也具有社会性的教益而并不一定影响它

的审美价值，那么，原始神话同样是“寓教于乐”，从审美需要中产生出来的了？对这种似乎可通的逻辑，格罗塞本人并不赞成，因为他坚持原始艺术所体现的审美需要只是次要因素，反之，文明人的艺术也不能成为“道德化”的，“艺术只有致力于艺术利益的时候，才是艺术最致力于社会利益的时候。”①

即如上一节所述，格罗塞的观点代表了西方学者中的一种倾向，那就是坚持把“审美”看作有别于“实用”和“伦理”的某种心理的活动，以审美意识的多寡和自觉与否，来判断原始神话与后世文艺作品的区别和联系。

可是到这里需要说明，上述观点也只是西方思潮中的一流。此外还有另一派人，他们正好从格罗塞看到的古今艺术所共通的社会功用和伦理意义，得出了另外一种“逻辑的结论”——神话从来就有审美的意义！

法国学者E·达戴尔（Eric Dardel）凭借着大洋洲的神话及文化材料，毫不犹豫地引申道：“大洋洲人的世界提供了一个值得注意的和无疑是不寻常的社会实例，在那里，艺术远不是从属的行动或生活的装饰品，而是处于真正的存在中心。在那里不象

① 格罗塞：《艺术的起源》，第235—241页。

我们这样把审美放在行动的有限地段，把它当成只与存在的边缘有关系的奢侈品。美感本身就是这世界呈现予人们的一个方面，其形式以人们的面貌赋予神话。"① 达戴尔列举了大洋洲人船头上的雕刻、指环、王冠、服饰的色彩和羽毛、绘图、茅舍的装饰、捆绑物的排列方式以及大型节庆时的舞蹈，他认为这一切都是"整体的神话表现及统辖着大洋洲社会的活的审美方式之转变形式"。神话和审美既然被扩展为"整体的"和"活的"，达戴尔接着就论证，当地的风俗和道德的效力、日常生活的和个体的行为，也都具有美感。他举例说，当地人外出时妻子总是在离开几步远的地方尾随着丈夫，这种风俗被外人指摘为原始和迟钝，岂知这是做丈夫的保护妻子免遭蛇、蝎或其它危险。达戴尔尤其称赞土著女人在男人们交谈的场合，表现出知情达理的礼节和魅力。总之，他把这些"幽雅的"行为也都归诸为"审美的态度"(aesthetic attitude)，认为它带给人们"协调"和"高尚"的"生活风格"，实际上排除了加在他们头上的所谓"野蛮人"的说法。

回想很久以来西方人对"化外之民"的鄙夷，直到进化论派肯定了原始风习的历史合理性，可是

① See Sacred narrative, P.236—238.

也还坚持神话里确有许多后来人认为“不合理”“不道德”的表现。如今达戴尔之流则站到另一极端，对原始神话和习俗高唱完美的赞歌了。如果说达戴尔在引证当中规避了许多确实野蛮和蒙昧的事例，那么也容易看出，他手中片断的原始艺术和淳朴风俗的材料，也并不多于其他学者之所见。他究竟依据什么断定这一切为“审美’，甚至是比后世更为全面的审美方式呢？

原来，不必有更全面的材料，达戴尔对审美的界说，已然是一根点铁成金的魔棍。“审美是一种对世界的应答：自然与社会环境的一种深深的协调”，“同时，神话的审美表现又是一种保护物，它使人能够对抗其环境的压力，在原始世界的杂乱和混沌中，它是施与事物的第一个次序。”达戴尔批评后世的审美活动范围狭小，却给原始的“审美”下了极宽泛的定义，原始人认识和改造自然的所有文化现象，几乎都被他等同于审美活动。于是，“协调”“次序”等从形式美的特征扩大到社会生活的内涵，实用目的和伦理习惯也就与审美意识混为一体了。美国学者丹迪斯把达戴尔的做法评价为“诗意的”（Poetic）和“狂想的”（rhapsodic），这种做法显然迥异于定义严格的传统美学观点，那么值得一问：它在西方美学思潮中姓甚名

谁？

解答神话与审美、伦理的关系问题，不能不牵涉美学分析中的不同流派。鲍桑葵回顾说："在古代人中间，美的基本理论是和节奏、对称、各部分的和谐等观念分不开的，一句话说，是和多样性的统一这一总公式分不开的。至于近代人，我们觉得他们比较注重意蕴、表现力和生命力的表露。"① 近代以后，西方美学在若干新的研究方向上面对着审美与伦理的复杂关系。例如近代美学的集大成者康德，在审美意识（"鉴赏判断"）的基本特征上，坚持近乎传统的看法："那规定鉴赏判断的快感是没有任何利害关系的"，而"对于善的愉快是和利益兴趣结合着的"。不过，康德也注意到人的伦理需要对审美感受发生种种影响，他主张大量的艺术表现都属于"附属美"，因为它是"鉴赏和理性的统一……即美和善的统一"；美的理想"和一切我们的理性与道德的善在最高合目的性的联系中相结合着"；至于象灿烂星汉那样巨大的审美对象，它"在我们心里所激起的超感性的使命的感觉"，也即崇高感。② 在西方哲学史和美学史上，

① 鲍桑葵：《美学史》，第9页。

② 参见康德：《判断力批判》，宗白华译，商务印书馆1985年版，上卷，第40—97页。

康德理论都折射了经验论与唯理论的斗争，代表了调和两者分歧的尝试。同时我们曾经提到，除开经验论与唯理论、现代实证思潮与传统思辨哲学的长期对抗，在西方文化史上还有一个若隐若现的第三者，那就是源于文学艺术等人文学科的浪漫主义。在西方现代美学中，浪漫派很难说有自己独立的体系，浪漫家们甚至更乐于自矜"非正统派"的孤高。但浪漫思潮的人本主义思想，在艺术审美中"注重意蕴、表现力和生命力的表露"，对许多美学流派发生了直接间接的影响。康德就曾通过卢梭吸收了人本主义的思想内核，他把人的心理机能划分为"知、情、意"三部分，把审美归诸情感范畴的做法，也体现了浪漫派的影响。

经过这番追溯，我们可以看出达戴尔的神话美学，是依托于西方浪漫思潮大背景之上的。这派观点从一种新的透视角度避开了传统的形式与内容、美与善的二分，把人对世界的主观体验与艺术作品的意蕴直接挂起勾来。这些人囊括了人类文化的种种表现形式，抬出一种似乎色香味俱全的大拼盘，私下里早已把审美和伦理一锅煮了。德国哲学家尼采正是这样一位高明的厨师。

"尽管尼采批评浪漫主义者，他的见解有许多倒是从浪漫主义者来的"，"尼采对各派宗教及哲

学的批评，完全受着伦理上的动机的主使。”① 尼采的神话美学观点，同样出于浪漫的和伦理的狂想，它集中地体现于长篇论文《悲剧的诞生》②。这篇名作皆论审美、伦理、乃至人类文化的类型，一切都由“梦神阿波罗和酒神狄奥尼索斯这两个类型”来加以引申和判别。尼采概括道：“这两个名词，我们假借自古希腊人，它们使得明敏的心灵能领悟到希腊艺术观的深奥的秘仪，当然不是在概念上，而是从他们的极其明确的神像上从阿波罗和狄奥尼索斯这两个希腊艺术神，我们认识到，古希腊世界，阿波罗的雕刻艺术和狄奥尼索斯的非造型的音乐艺术之间，就其起源和目的来说，形成一种强烈的对照，这两种如此不同的倾向彼此并行，但多半是公开决裂。……直到最后，凭借希腊‘意志’的玄妙奇远，这两者又结合起来，终于产生既是狄奥尼索斯型又是阿波罗型的阿提刻悲剧艺术作品。”这段话几乎把尼采全文的要旨和盘托出。基本的立足点是对古希腊神话形象及其意蕴的引申，不过尼采也以他自己独特的体验涉及到神话意蕴的“起源”问题。他慷慨激昂地描述道：“或是在醇

① 罗素：《西方哲学史》下卷，第312，313页。

② 参见缪朗山译文，载《文学论集》，中国人民大学出版社1986年版，第三、四辑。

酒的影响下原始人和原始民族高唱颂歌时，或是在春光渐近万物欣然向荣的季候，酒神的激情便苏醒了；当激情高涨时，主观的一切都化入浑然忘我之境。”“在酒神的魔力下，不但人与人之间的团结再次得以巩固，甚至那被疏远、被敌视、被屈服的大自然也再次庆贺她与她的浪子人类言归于好。人在载歌载舞中，感到自己是更高社团的一员；他陶然忘步，浑然忘言；他行将翩跹起舞，凌空飞去！……”只是在冷静下来的时候，尼采才去留心历史事实的界限。他承认：“醉境中的古希腊人和醉境中的野蛮人之间，当然隔着一道不可逾越的鸿沟。”带有野蛮风习的“所有这些节会的核心，几乎尽是性欲的过分放纵，它的狂潮淹没了一切家庭生活及其可敬的传统；最粗野的兽性蓦然解放，直至酿成情欲与残暴的猥琐的混合”。这里尼采所指他大约是，在世界各地都发现一些较原始的节庆习俗，节日期间，人们（尤其是女性）祭祀酒神或丰产之神，集体狂欢痛饮，当众表露放荡的言语和行为。这种风俗在古代世界长期流行，在希腊罗马时代成为最大众化的酒神节庆典，它一方面促成了官方认可的酒神节戏剧表演和竞赛，另一方面又继续有民间的祭祀和狂欢形式。直到公元前186年，罗马元老院才因风化问题发令禁止了酒神节。

尼采为“酒神精神”设置了一个对立面，即太阳神或梦神。他虽然提到后者同前者一样是“发乎自然的艺术冲动”，但更多地把“梦神阿波罗”归因于希腊人的创造。“古希腊人对于那些从海陆各方传入希腊的节会的狂热激情，似乎完全有了杜渐防微的对策，只要在这种场合梦神阿波罗的威严赫赫的形象升起来，他拿出美杜莎的头颅*，便可以慑服任何一种比顽蛮怪诞的酒神节更为危险的力量。”梦神代表了什么呢？尼采先从梦谈起：“在梦里，我们尝到直接领会形象的乐趣，……但是，即使梦境的现实达到最高度时，我们仍然感到梦的若明若灭的假象。”尼采反复引述德国哲学家叔本华的观点，认为必须把经验现象的无穷变幻看作“假象”，才能有象梦境一样的静观，所以“不妨把梦境看作假象的假象，从而看作原始的假象快感之高度满足”。他把这套假设落实在希腊人身上，说：“希腊人认识了面且感觉到生存之可怖可惧；为了能生活下去，他们不得不在恐惧面前设想这灿烂的奥林坡斯之梦的诞生。……希腊人必须创造这些神灵；我们不妨设想这创造的过程大致如下，快乐的奥林坡斯神统，是通过梦神的爱美冲动，慢慢

* 美杜莎（Medusa），希腊神话中的妖女，其发为蛇蝎，后为阿波罗所杀，用她的头发做成武器以慑服敌人。

地从原来的恐怖的铁旦神统* 演变而成的。”

接下去，尼采又论述了梦神与酒神精神的“彼此并行”。“在梦神式希腊人看来，酒神文化的影响就似乎是铁旦的和野蛮的了，但同时他却不能不承认自己在心灵深处与那些倾覆了的铁旦神统和英雄们息息相通。”“每当酒神文化入侵之时，梦神文化就被扬弃，被消灭。然而，反过来也是如此。每当酒神的进攻受到挫败，梦神的威严就显得空前地盛气凌人。”从梦神与酒神精神及其表现形式的“和解”中，尼采找到了希腊悲剧的产生根源。在希腊神话中有一种山林荒野的精灵叫“萨提儿”（Satyr），它纵欲好饮，似乎代表了原始的或“酒神的”自然冲动。在酒神祭的时节，古希腊人头戴羊角，足穿羊蹄形靴，扮成他们想象中的萨提儿舞蹈作乐。这就是希腊戏剧最早的雏型。尼采认为理解希腊悲剧审美观的钥匙就在这里，从酒神祭歌舞者萨提儿，发展为希腊悲剧中特有的歌队。这种歌队却显示了大不同于后世的审美方式。“我们始终认为：真正的观众，不管是何种人，总是知道自己在欣赏艺术作品，而不是面对着经验的现实。但是

* 据古希腊神话，铁旦神族是宙斯统治以前的神统，被宙斯推翻。尼采在本文中使用“铁旦”这词，往往指希腊文明时代以前的原始社会的自然状态、自然冲动、自然道德观等等——缪朗山译文原注。

希腊歌队却不得不把舞台形象当作真人。扮海神女儿的歌队就要真的相信自己亲眼看见普罗密修斯，并且认为自己就是剧中的真神。”这一来，“浑然忘我”的酒神精神就集中体现在歌队身上，“我们不妨把原始悲剧最早阶段的歌队称为醉境中人的自我反映。”静观“假象”的梦神精神又体现在哪里呢？尼采解释说：“古希腊人是没有观众这概念的，希腊的剧场是一个同心弧形建筑物，观众的座位层层高叠。使得人人确实能够忽视其周围整个文明世界，在大饱眼福之际，幻想自己是歌队中的一员。……萨提儿歌队主要是酒神祭群众所见的幻影，而舞台境界则是萨提儿歌队所见的幻影。”言下之意，欣赏希腊悲剧的观众，也就面对着“假象的假象”，从中得到了梦神般的静观和快感。

在西方，尼采的大作素以联想奇丽和文采飞扬而著称。可是未谙于他的内在思路的人，却可能落进他那逻辑概念与隐喻夸张相纠合的真正的“梦境”中去。如果把尼采的逻辑通俗化，我们或许可以说，他以荷马来代表“做梦的希腊人”，把这些文人所改造并为官方认可的神话，用梦神和奥林坡斯神统的意蕴来加以概括，说明它们具有新产生的审美静观的特征；另一方面，他赋予“民间智慧”以重要价值，认为这里蕴含了古老而活跃的酒神精

神，体现了原始的野性力量及人们深层心理中的激情——这样说来，尼采的论断是有一定的社会历史根据的。近代以后西方学者们从各个学科的角度都发现，荷马时代之后的古希腊，确有神话和宗教形式的社会性分化，以荷马史诗为代表的神话传说系统，确实经过了诗人们有意为之的审美再创造。"……他们前前后后经过多少变化，才逐渐在庙堂中塑成恬静的邱比特（阿波罗）、弥罗岛上的维纳斯……"，丹纳说出的是西方现代学术界公认的事实。尼采则以野性的酒神，对比出人们常说的希腊神话"智慧的静穆"——它从何而来，以什么为其对立面。我们曾说到，近代有些学者认为希腊艺术具有"高贵的单纯和静穆的伟大"，这个评价同时含有审美的和伦理的意义。后来的一些人如象莱辛，尽管反对滥用上述评价，但只是着眼于形式美的问题。而尼采的酒神——梦神之辨，显然把审美的意蕴和伦理的价值综合在一起，他所作出的关于"静穆"出于"野性"的结论，包含了一定的社会历史和文化心理的内容，比之纯形式的美学探讨深入了一步。

此外，从神话到后世的文艺作品，或者说从古代神话到以神话为题材的文艺创作，这中间应有某些渐变的过程，包含着审美意识由不自觉到逐渐自觉的细微转变。在这方面，尼采对希腊悲剧的分析

是有启发性的。他指出原始酒神祭的歌舞者所以能“浑然忘我”，是因为“生活在神话和崇拜保证之下宗教所认可的一种现实中”；而希腊悲剧的歌队和观众，似乎因掺入了审美静观的成分，所以把神话形象当作双重的“幻觉”或“假象”来看待。如此讲来，古代人从完全崇信神话的“真实性”，逐渐变到把它看作“半真半假”或“似真非真”，这就由宗教信仰向审美态度发生微妙的转化了。尼采以后世的演员“进入角色”的体验来佐证这种审美心理。从亚里士多德时代到现代，都有持“艺术幻觉论”的美学家。德国美学家康拉德·朗格之所谓“有意识的自欺”，也是描述审美心理中那种“似真非真”的感受。在这一研究方向上，尼采以他对古希腊悲剧诞生原因的具体论证，避免了泛泛而谈的神话的审美意识和审美方式之历史发展，他的观点是有一定价值的。

可是又需要说明，尼采观点的上述逻辑及其价值，毕竟经过了我们的透视和品评。就他本人所捧出的理论“大拼盘”而言，那“醉境”般的斑驳色彩也并非表面现象。他连续不断地转换着自己概念的内涵，又不厌其烦地使用了大量的比喻、典故、诗句一般夸张的描述，给两个基本概念——“酒神”“梦神”附加了种种含义：“酒神”代表一种

"非造型的音乐艺术"，又意味着一种"醉境"似的"生理现象"，还是某种审美的"忘我之境"，是"发乎自然的艺术冲动"，是"情欲与残暴相结合的""二重性情绪"，是"原始野性"，是"原始痛苦及其原始反响"，又是永久潜藏在"性灵"与艺术中的"酒神文化"……"梦神"当然也有相应的一系列含义。所有这些令人眼花缭乱的名词，仅只是拼盘里的佐料，文采上的特色吗？请听尼采本人的自白："艺术这部喜剧，不是为着改善我们、教育我们而演出的，我们也不是这艺术世界的真正作者。……只有作为一种审美现象来看，存在和世界才是永远合理——但是，……我们关于艺术的一切知识，根本是十分虚渺的，因为求知的我们并不就是'存在'本身，——存在才是这部艺术喜剧的唯一作者和观众，是它替自己准备了这永恒的娱乐。"这番话表露了真情，尼采从叔本华那里接受了悲观论和唯意志论，从浪漫派那里学得了把神话和审美夸张为一切——甚至是非人工的神秘的一切，所以他象达戴尔一样，时而把美与神话看作宇宙秩序本身，渲染出"雕琢"着人类的"宇宙艺术家酒神"。比较之下，更富于理性精神的康德主张在宗教信仰里"没有对我们自己本性的崇高感"，① 而

① 参见康德：《判断力批判》上卷，第103—104页。

气质浪漫的尼采，却把“惊惶失措状地膜拜的芸芸众生”，也看作酒神精神的体现，因为他不象康德把崇高感定义为“使命的感觉”，而不乏悲观地主张：“崇高是以艺术来克服恐怖。”最后，尼采对神话的审美与伦理问题的研究，就得出了这种结论——“只有作为一种审美现象，人生与世界才显得合情合理。在这一意义上，悲剧神话的功能，就在于使我们相信：甚至丑恶与不和谐也是一种艺术游戏，意志便以此自娱，而永远充满快乐。”

“神话”饱含着人生的“悲剧”和“喜剧”——尼采的这种比喻和夸张，还将反映一些西方学者的思想情绪……

4-3 仪式的行为与象征

圣杯是基督在最后的晚餐上用过的杯，又说是基督在十字架上被钉死时，圣徒们用来承接鲜血的杯。基督死后和复活以后，由一个名叫何塞·德阿里马太的信徒保存圣杯。何塞遭到逮捕，被活活扔入一眼井中。可是多年以后，当何塞被人从井底营救出来，他却安然无恙。原

来他初到井下，井中便亮堂起来，基督降临，把何塞放在家中的圣杯又交给了他，并让他和他的子孙永远保存这个圣杯。

——英格兰传说

当我把目光投注于繁杂的丑闻与暴行，当我注视着形成大都市外表的橱窗与广告，当我乘于过地下铁道的隧道，我不期然地为那林林蒽蒽的标志所困扰，这些标志构成了我所生存的世界的神话，有如社会的集体潜意识……

——罗比格利叶

英国现代派大诗人T·艾略特，在他那名闻遐迩的诗作《荒原》（The Waste Land）里，开篇就作了这几个题解："这首诗不仅题目，甚至它的规划和有时采用的象征手法也绝大部分受到魏士登女士有关圣杯传说一书的启发，该书即《从祭仪到神话》。……大体说来，我还得益于另一本人类学著作，这本书曾深刻地影响了我们这一代人。我说的就是《金枝》。我特别利用了阿帖士、阿东尼士、欧西利士这两卷。熟悉这些著作的人会立刻在这首诗里看出有些地方还涉及到了有关繁殖的礼

节。”①

艾略特的诗以晦涩著称，对于不谙西方神话和神话学的读者来说，那就更可能是隔雾看花了。不过艾略特提供了线索，这线索同时有助于我们去了解：古老的神话怎样转变为中古传奇，通过近现代神话学家的阐释，它们又怎样渗入了西方现代的文艺潮流和思潮中。

长达七部十二卷的《金枝》（Golden Bough），是进化论派大师弗雷泽影响最广的著作。有关此书的题名及研究宗旨，弗雷泽自己曾加以说明：根据古罗马诗人维吉尔也曾记述过的一个传说，在今意大利奈米（Nemi）湖畔的幽谷密林中，古希腊罗马人曾在这里供奉月神、猎神、分娩之神和植物女神狄安娜（Diana）。生长在这里的“金树枝”，则维系着主管仪式的祭司的性命，继任者要想取代老祭司的位置，必须先折断金枝，然后杀死前任祭司。从这个奇异的传说中，弗雷泽剖析出更为古老的神话和仪式。经过对古埃及、印度、近东、希腊和犹太民族有关材料的广泛比较，他指出，许多古代民族确实曾经定期地杀死老的祭司或国王，因为人们相信这些“人神”（man-god）的

① 艾略特：《荒原》，裘小龙译，载《四个四重奏》，漓江出版社1985年版。

衰老，会带来神灵的同样的衰老，只有定期地杀死他们，神灵也才会象植物一样冬天死亡春天又复活。所谓“金枝”，原是一种偶尔长在橡树上的槲科寄生植物，正因为少见，古人可能认为它是由雷电所生，附着了天神的神性，又藏匿着祭司的灵魂。弗雷泽认为，这些古老的神话和仪式，都关联到植物的生长、四季的更替，反映了各民族祈求雨水和农作物丰收的需要。所以人们相信，繁殖神（fertility god）的健壮，特别是他的性能力导致植物茂盛；而当他衰老，或性能力被破坏的时候，也就是旱季或冬天来到，大地荒芜的时节。杀死衰老的祭司或国王，以便让他把人间的罪恶和过错带走，重新换来繁殖神与植物和水源的“复活”，这种野蛮仪式，后来逐步演变为在仪式中象征性地杀死和礼葬繁殖神的代替物（神像或某种植物、动物）。

与上述野蛮仪式有关，《荒原》里使用了“绞首的男人”（the Hanged Man）这种形象。此外，艾略特具体提到三个古代神名：阿帖士（Attis，又译“阿梯斯”等），原是古代小亚细亚加拉底亚地区（今土耳其安卡拉一带）的繁殖神。神话里说，他爱上了配西努斯国王的女儿，可是在女神阿格迪斯梯斯的追求下，他无奈之中逃入山林，在松

树下自毁性器官而死，他的鲜血长成了紫罗兰。早期，人们每年把一个“人神”吊死在松树上献祭阿帖士。到后来则在每年春天举行仪式，用紫罗兰缠绕松枝给阿帖士送葬，三天后再举行复活庆典，然后开始农作物的耕种。阿东尼士（Adonis，又译“阿童尼斯”等），原为古代叙利亚一带的繁殖神。每当雨季，黎巴嫩红土地带流下红色的水，人们说这是阿东尼士被熊咬死时流的血，于是列队搬出神像，隆重礼葬，又再欢庆他的复活。欧西利士（Osiris，又译“奥西里斯”等），是西亚传入古埃及的神祇。神话中说他的哥哥嫉恨他治世有方，把他杀死剁碎抛入尼罗河，他的妻子重新拼合了尸体，把空气煽入欧西利士的鼻孔，使他回复了生命。古埃及每年一度在尼罗河水位降低、旱季来临的时候，举行哀悼欧西利士的仪式，也是为了求得丰收季节的再次降临。这种神话和仪式，后来传入希腊，渗透到对酒神狄奥尼索斯的崇拜中去。

我们回过头来考虑：艾略特借取古老的神话和仪式来进行审美创作，他具体是怎么做的？许多世代以来，文学艺术中一直延续着对古老神话题材的借用和改造。较早的起码可以追溯到古罗马时代的奥维德，他的著名诗作《变形记》（Metamorphoses），以及宗教的倾向和许多新颖的描写手段，

把希腊罗马的神话串连在一起，成为寓意着道德时弊的审美之作。中世纪末期的伟大诗人但丁，也象奥维德一样利用了古代神话材料及圣经故事的材料。至于近代启蒙运动的艺术丰碑《浮士德》，众所周知，它取材于欧洲中古传奇，融汇了希腊的神话传说和圣经故事，以歌德所体验到的时代政治、人性的矛盾和人道主义的追求贯穿其间，熔铸成审美的伦理的传世珍品。在造型艺术领域，我们已经说过希腊罗马时代那些以“静穆”为美的神像；文艺复兴时代则主要采用圣经题材，而从世俗化的形象和技法上体现人文主义精神；此外也有佛罗伦萨画家包蒂彻利的《春》、《维纳斯的诞生》那样一些神话寓意画；十七世纪西班牙著名画家委拉斯贵支的《酒神巴库斯》，刻画了一群粗犷朴实的醉酒农民；十九世纪法国卡尔波的浮雕《女花神》和布尔德尔的雕塑作品《阿波罗头像》，都在神话形象上倾注了他们对理想人性的憧憬。文艺史上的例证其实是难以枚举的，我们只需要在历史的比较中来看艾略特，他那有关神话和仪式的段落是这样的：

弗莱巴斯，那个腓尼基人，死了两个星期
忘记了海鸥的啼叫，汪洋的巨浪
和一切利害得失。

海底的一股潮流
在悄声剔净他的尸骨。当他浮上沉下
他经历了自己的老年和青年
进入漩涡。

犹太人或非犹太人
啊你这个转着舵轮看下风处的人，
想一想弗莱巴斯，他当年曾和你一样漂亮
高大。

【第四章　水里的死亡】

这些诗句，表面上看来与任何神话、仪式都毫不相干。怎么回事？西方评论家有的说“弗莱巴斯”的死象繁殖神一样为着获得新生，有的说文意上看不出“复活”的希望。还有人认为，《荒原》里主要是用了“水”的象征寓意，它意味着，在原始的繁殖神崇拜中，性能力的保持和雨水、河水的丰盛被联系在一起，作为土地肥沃、农作物丰收的保证；可是在现代社会，如同诗中描写的那些下流勾当，造成了洪灾般的人欲横流，淹毙了人情世故。这样看，《荒原》借取神话、仪式的方式，显然大不同于文艺史上的那些惯常做法。如果说从前的文艺家多半是直接描绘神话的情节或形象，在神话的旧有主题中引发新的意蕴；那么正如艾略特本人所讲，

他只是在诗歌的“规划和有时采用的象征手法”方面，通过人类学家的著作间接地受到“启发”。

艾略特提到女人类学家魏斯登（J·Weston）及其著作《从祭仪到神话》（From Ritual to Romance，可译为“从仪式到传奇”）。这部著作主要研究了流行于中世纪欧洲各国的圣杯传说。作为基督的人间“遗物”，不少传说都围绕着这个圣杯的失踪和骑士们英勇的追寻来展开。魏斯登的研究发现是，圣杯传说里存在着古老的繁殖神崇拜的痕迹。例如有一种传说讲的是：寻找圣杯的骑士经过长途跋涉，在一天夜里来到一条河边，发现了一个钓鱼人。这个人指路让骑士去寻找歇息的城堡。骑士一路上碰到惨险恐怖的现象，最后圣杯城堡突然出现在眼前。城堡的主人就是那个钓鱼人，被称作“渔王”。他受了重伤，使自己的国土也变得荒芜，所以一直在河边等待骑士来救援。他在宴席中间用各种困难来考验骑士，最后还显现了圣杯。可是当骑士在考验中获得部分成功，在次日醒醒过来的时候，一切都已消逝不见，只有一部分荒芜的土地重新繁茂起来。这个故事，渔王的受伤与土地荒废的联系，带着繁殖神神话和仪式的痕迹。

《荒原》里多处杂有圣杯传说的影响，最明显的似乎只是这样几句：

我坐在岸上

钓鱼，背后一片荒芜的平原

我是否至少将我的田地收拾好？

这几句却呼应着全诗的主旨，那就是把现代社会看作神话早已描述过的“荒原”，岁岁枯荣，循环而已；现代人的记忆和欲望，也不过是重复着拯救衰颓和死亡的古老的仪式行为。神话和仪式的古老含义，就这样转换为艾略特心目中的某种永恒哲理、他所谓“历史意识”，然后体现为他的诗歌的象征语言。所以，“艾略特的神话或神话片断，与其说是表示一种横式的平行故事，倒不如说具有精神意义，至少提供了精神范畴之线索。与其说它们是一种整顿架构，倒不如说决定了——至少是暗示了——这首诗的主题。”① 这或许就是《荒原》在全诗“规划”上所获取的“启发”？

在人类学和神话学上，重视神话与仪式的关系，是从弗雷泽开始的。他曾说有关繁殖神的神话，“大约都是为了解释其崇拜者所遵循的某些习俗而被创造出来的”。他的一些学生，如J·哈利逊（Jane Harrison），把这种观点推论为所有的神话都由原始祭仪产生，因此形成了“神话——仪式学派”（myth-ritual school），也称“剑桥学

① W·Righter：《神话与文学》，第46页。

派”（Cambridge school）。在一般人类学和神话学论题之外，哈利逊写过一本书，题为《艺术与仪式》。①在这里，哈利逊进一步主张，非但神话，一切艺术形式都起源于原始仪式。她先以希腊悲剧的演出情形为证，那时，“只有在冬春两季狄奥尼索斯节日的高潮中才有戏剧演出”，“举行酒神大节的五、六天里面，整个城市都处于罕见的敬神情绪之中”，“人们排着盛大的行列，抬着酒神狄奥尼索斯的偶像来到剧院，放在合唱队歌唱的地方。”不过，希腊悲剧中的“这些故事都很优美，也许还有道德教育意义，不过我们却感觉不到宗教气味”。面对这一部分反证，哈利逊认为希腊艺术毕竟“太先进、太现代化了”，因此她转向更广泛也更古老的事例，也就是古埃及、古巴勒斯坦等她有关繁殖神的祭仪。她描述道，欧西利士、阿东尼士等繁殖神的雕像和画像，往往饰有麦穗、麦秆，当时祭祀的过程包括把这些偶像放入坟墓，或与谷物一起埋入地下，或同时举行耕种仪式，还有为神“送殡”和表演神的死亡与复生的“神秘剧”。所有这些，她认为“既是艺术又是仪式”，“在仪式中人们所向往的复活是表演出来的，在艺术中

① 参见《外国现代文艺批评方法论》，江西人民出版社，1985年版，第129—139页。

再现出来”。哈利逊承认，在现代，自由奔放的艺术与严格固定的宗教议式，两者形式上已经分了家。但是她强调说：“一种仪式没人相信了，并不等于说它就没有人做了，我们得考虑到一切巨大的习惯势力”，这种习惯势力，她认为就是艺术的“神秘的动机的源泉”，“一种艺术与仪式同享的冲动”，因为“欧西利士的艺术与仪式的共同来源是举世都有的、深切的愿望：但愿那看来是死的自然能复活起来。”哈利逊的这番妙论，其实还可以找到一个证据，那就是彷徨在现代荒原的象征中，寻求精神复活的艾略特。

神话—仪式学派的理论显然对西方现代派文艺思潮起了推波助潮的作用。关键在这样一种公式：神话的意蕴＝仪式行为＝艺术象征。着眼于此，我们也更清楚地看到，《荒原》及其它许多现代派文艺作品，表面上不一定套用神话的形象和情节，实际上让神话穿着现代的新装得以复活。相应地，传统上直接采用神话题材的创作方式，遭到了现代派的神话学代言人的攻击。哈利逊断言艺术象仪式行为一样，“从复制一个动作开始”，可是“只有在感情衰退并被人遗忘的时候，复制本身才成了目的”。她认定从神话到现代艺术是走了“下坡路”，这种悲观论和复古主义的观点，其实早已为尼采高叫过。尼采把希腊悲剧看作酒神与梦神精神

的完美结合物，而此后的一切文学艺术，从出现普通市民形象的希腊喜剧开始，就成了“背道而驰的倾向”，在低劣的摹仿中“溶解了神话”。

只怕哈利逊女士和尼采先生是想以原始部落的长老口气来训斥现代。他们却忘了，现代派文艺毕竟属于现代，无法要求众人都学希腊悲剧或一个艾略特的一篇诗作，定要从某一类神话和仪式中去祈求灵感。事实上，更多的现代派人士会发现，离这里不远的地方，竖着另外一块路标，那里通向无限自由的“现代神话”的创造——路标上明明写着：原型批评派或神话批评派，“并不一定要追溯到某些特定的神话”，“重视人性中的一切原始的因素”，对任何现代作品都进行“图腾式、神话的或仪式的批评”，①

本书第2、3节已经阐述，原型批评派是西方现代神话学中的一流，成员是与现代派文艺创作密切相关的文学批评家，思想背景贴近新神话学派和心理分析派。此外，在司各特编选的文集中，弗雷泽、哈利逊等一批人类学家对于原型批评理论的影响也被提及。这本文集还提供了两个实例——罗伯特·赫尔曼和勒斯利·费德莱尔的论文。文中，两位批评家分析几篇现代著名小说，认为其中隐含着

① 参见魏伯·司各特：《西方文艺批评的五种模式》，“用神话的眼光看文学”一节。

“古老的主题”、“古老的冲突”，“表现人类原始状态的根本危机”。他们从小说中家庭女教师与孩子们的关系，联系到圣经的伊甸园故事及其它文学作品，挖掘出“拯救与沉沦的主题”；从小说所表现的美国黑人问题和同性恋现象，推论超种族的和同性之间的爱慕感情“原型”。最后他们得出结论说，“‘原型’是指由观念和感情交织而成的一个模式，在下意识里广泛为人们理解”。“我们分析的心理情结带有真正的神话性质”；“我们世世代代都在演示难以思议的神话”。很明显，神话一经被等同于荣格所谓“原始意象”（原型），据说又属于代代相传的“集体无意识”，这派评论家就为现代派文艺找到了无所不在的“神话”。他们时常提及的就有：“儿童原型”（Child archetype）、“自我原型”（archetype of Self）、“魔鬼原型”（archetype of Devil）、“智慧老人原型”（Wise Old Man archetype）、“影子原型（Shadow archetype）、“夜海历程原型”（Night Sea Journey archetype）、“寻求原型”（Qest archetype）、“回归原型”（Return archetype）①……他们列举的作品更是从古至今，包

① See L·M·Porter, The literary dream in French Romanticism, Detroit, 1979.

罗万象——从叶慈、艾略特、弥尔顿等许多名家的诗，到妥思托耶夫斯基、托尔斯泰、劳伦斯、乔伊斯、托马斯·曼的小说，还有华格纳的歌剧，甚至托因比的历史哲学。“这样说来，探求原型实际上就是一种文学上的人类学：我们从文学产生以前的东西——如宗教仪式、神话和民间传说等，可以了解到文学的情况。我们接着认识到，这些范畴与文学之间的关系决不是一种单纯的上下相传的关系，就象我们在最伟大的古典文学作品里见到的那样——事实上，从总的情况来看，在伟大的古典文学作品方面，存在着回复到那些范畴的倾向”。“特别是文学的人类学家，他探究汉姆雷特传说的来源，从莎士比亚以前的戏剧追溯到撒克逊文学，从撒克逊文学追溯到有关自然界的神话传说，却没有因此远离了莎士比亚；相反，他愈来愈接近莎士比亚所创造的那个原型的形式。”①原型批评派领袖弗莱的这些话，基本概括出这一派理论家和艺术家的观点，他们定制了一架“原型”牌的天平，于是所有文艺现象都用神话砝码来称量。

神话在现代文艺思潮中复兴了它的强大吸引力，这是不少西方学者共认的。在这些现象后面，有

① 引见《现代西方文论选》，上海译文出版社1983年版，第343—344页。

哪些必然性的因缘呢？首先是现实的需要。有如本书2.3节所述，现代西方长时期弥漫着某些反理性精神的思潮，寻找新的理论和艺术手段来描述或象征西方文化的衰颓，甚至不惜“象征性地杀死”这位“老人”，换来神秘主义精神的复活。所以“艾略特必须抓住神话来表达他自己的异化，回应着那无声的暗示，同时也允诺‘神圣之声的荒原’充满了歌”。①在我们看来，如果不把“原型”说得那么神秘，它可能是一些包括神话传说和宗教伦理在内的西方文化遗产，不过非即“遗产”二字所暗示予人的僵死的、库存物式的东西，而是“本文”与“上下文”继续交互作用着，旧功能不断被新功能交接着，潜移默化地促成了西方人的文化心理，也就是具有传承性和广延性的某些意象、情绪、认识和体验的方式。因此不能不承认：希腊罗马的神话传说，圣经故事和教义，以至古往今来广泛流传的许多民间轶话和文人作品——它们确实留下了深远的影响。就象中国人对龙凤和炎黄，传承着、体味着共同文化的历史暗示力量；西方人心目中的圣母、上帝、普罗米修斯、维纳斯……同样负载了许许多多的“象外之喻”和“言外之意”。这就可以

① C · Tomlinson, Poetry and metamorphosis, Cambridge Press, 1983, P.87.

理解，“久远与复杂在本质上可能感人，而我们对一个意象的史前背景的同情，就是一种历史意识的形式；在一个迅速脱离过去的文化里，它有其特殊价值。解剖者需要神话，如果原文不需要的话”。①

当然，西方学者们并不百分之百地把情感需要（审美鉴赏、伦理评价）就当作科学本身。再说，把西方文化的遗产与困境，夸张为全人类一致的“原型”和循环论、悲观论的“仪式行为”，那就似乎被美国历史学派的博厄斯说中了——“受我们自己的文化标准和主观所束缚，实容易误解一般正当的人类标准的”。②W·赖特对西方现代文艺思潮中的“神话运动”，作了条分缕析的研究。他提问说：“文学作品之‘转变为’神话相等物，可能获致什么样的解析效果？换句话说，假定所有的神话相等物、仪式重复、原型借喻与关系都给发现并阐明了，那么，神话内幕的存在告诉了我们什么？”在主观态度方面，他认为“对现代的神话解析者而言，与其说它是冲突的表现，倒不如说是冲突的逃避——在混乱的经验世界中摸索一种可理解的形式。……它可作为认同的一种手段，而随便与任何

① W·Righter，《神话与文学》，第85页。

② 博厄斯：《人类学与现代生活》，第151页。

程度的松散或准确认同。”关于原型批评派的分析方法，赖特也提出了批评：“真实故事，不管从神话的‘内在’意义中获得什么样的意义，在某一方面，总要比一篇栩栩如生之小说所描绘的世界来得抽象、乏味而无生气，仿佛在寻求神话之层次时，我们用一昂贵而重要的东西来换取它的模糊影像。”“这当然不是说：神话成分不可能在‘写实的’艺术作品中讨论，也不是说：一种艺术形式之鉴赏排除了另一种。不过，喜好神话的胜过道德的，喜好祭祀形式胜过日常生活的逍遥，暗示着：神话力量至少局部集中，造成一些难以捉摸之处。”于是“传下来的不仅是一种‘方法’，也是一系列先入为主的偏见”。①

文艺学、美学、伦理学，不等于文艺作品、审美欣赏和伦理评价，同理，神话学也不甘于“回归”到原始神话去。何况神话里不仅有美神，也还有智慧女神——人类科学和哲学萌芽的“守护神”呢！

① W·Righter：《神话与文学》。



人的遗产　是否能淹没人本身

第五章
神话
与科学、哲学

5-1 逻辑尺度短长

尼特（Neith）是艺术和学问的女神，身形长而优雅，头上带一个梭，因为她发明了纺织。大胡地（Tahuti or Thoth）是文字的神，又常拿一条绳来量地，所以又称他为"测量者"。他还发明了数字，记载时间，一年的第一个月就用他的名字来表示。音赫铁（Ymhetep）则是主持医药和魔术符咒的神……

——埃及神话

概括是科学的起源。

当科学解释由于当时的知识不足以获致正确概括而失败时，想象就代替了它，提出一类非素类比法

的解释来满足要求普遍性的冲动。

——H·赖欣巴哈

泰勒曾一再表述他的这种观点："从灵魂的教义扩展为更加广泛的精灵教义，万物有灵观就变成了一种完整的自然宗教的哲学。""低等种族的万物有灵观，自我控制和自我证实着，在同感觉的直接证据的密切联系中维持着。最初建立在这感觉证据之上的万物有灵观，可能是相当合理地存在于人类中间的一种体系……"① 这等于说，原始的万物有灵观念，也是来源于人的某些感性经验，从做梦和死亡等类现象，推想出"灵魂"的存在，进一步再把人有灵魂推广为万事万物都有灵魂，就以此来理解和解释世界了。

站在原始人面前，现代人就象俯视着野蛮的侏儒，似乎"文明"的任何一个方面，都足以保证我们"自我感觉良好"。可是，在进化论奚落了基督教文化的自我感觉之后，泰勒不但说明万物有灵，信仰是上帝观念的远祖，更重要的是，原始心理及其在神话中的表现，暗含着与现代人同样的"理性"和"逻辑"。因为"野蛮人的世界论给一切现象凭空加上到处散播着的人格化神灵的任性作用。

① E.B.Tylor, Primitive culture, Vol.Ⅰ, P.103.356.

这不是一种自发的想象，而是一种结果导源于原因的理性的归纳，这种归纳导致了古时的野蛮人让这些幻象来塞满自己的住宅，自己的周围环境，广大的地球和天空。神灵简直就是人格化了的原因"。①所以，尽管原始人推究出来的原因——灵魂幻象是"野蛮的"表现，其对因果规律的意识本身却是"十分合乎逻辑的"。

泰勒的理论至今很有影响。美国当代哲学家M·W·瓦托夫斯基(Marx W·Wartofsky，1928—)在其名著《科学思想的概念基础——科学哲学导论》②中，专列一节"神话诗的思想：拟人化和万物有灵论的解释"。他首先设想"古代人在大自然的灾难或大祸面前的恐怖"，肯定人类不会仅有无理性的动物的逃避反应。"早期的哲学家们问：'闪电是什么？它是从哪里来的？它为什么在我附近闪击呢？'这就已经超出动物性的恐怖而开始进行思索了"。"把闪电的闪击设想为是出于某种（不论多么邪恶的）理由的，就已经等于把闪电设想为与出于某种理由而发生的其他一些事物相类似的事物。而理由（通过类比人类的理智）是必须有目的的……这种伤害被解释成一种惩罚或者对以前

① Ibid. P.108.

② 参见范岱年等译本，求实出版社，1982年版。

所做的伤害的还报。总之，这已经提供了在人类行动的理解范围之内说明‘理由’的某种方法。”瓦托夫斯基强调说，一切原始的想象并非出自“虚构故事的天性愿望”，“不是一种无所事事的愿望”，所以对自然现象的“说明性知识”必有相应的处理方法。在原始时代，那些方法就是“发现”精灵愤怒的原因，通过贡献祭品、假面具舞蹈等来讨好或恫吓精灵。“构思这些行动方式的思想模式大多是以想象的类比为特征的。它根据对某种具有因果效验的东西（在关键方面象某种已熟知的东西）的想象构思来解释未知的事物。”“因此，诅咒术、巫术、梦幻显灵、魔术、图象和符号全都被认为具有因果作用，”“……在拟人的或魔术的解释中，如在有关雷电神的神话中或在有关疾病的所谓恶魔理论中，已经存在一种原科学的概念框架”。瓦托夫斯基认为，历史上有过几类“科学解释的原型”，它们存在于真正的科学知识之前，但却“在科学发展中发挥了重大的作用”。其中，“用某些想象的力量和存在物来解释的知识”，也就是所谓“神话诗的思想”，由于它“表明了因果关系的原型概念”，瓦托夫斯基十分肯定地把它称为“原科学的认识方法”。

原始意识应该是在原始人类的实践活动中发生

和发展的。有许多浅显的考古证据和民俗材料，说明我们的原始先辈并不象一般人设想的那么纯粹浑噩。“既然中国的直立人标本显然同营火遗迹有关，那么很可能我们祖先学会用火是在150万年前。这就使普罗米修斯所在的年代比我们许多人想的都要古远了”。① 有如古希腊神话中盗窃天火给人类的普罗米修斯，世界各民族神话都描述了发明耕、织、盖房、医药、文字、历法等等的神人。神话学界把这些神话形象统称为“文化英雄”（culture heroes），英雄们不过是古代凡人们的化身，而神话所叙述的那些“遥远的过去”“很久很久以前”，可以用今天的科学尺度“换算”为：最早的人造石器工具，距今数百万年；骨针、标枪、弓箭、校直箭杆的器具……距今二万五千年以上；驯养家畜、耕种植物、磨光的石器、陶器、编织……距今一万年前后。如此等等。德国人类学家利普斯(J·E·Lips)还特别提到，原始狩猎者发明了几百种“捕机”，包括重力捕机、网套捕机、跳柱捕机、钉轮捕机等等，“……我们所知现代技术普遍利用的四种主要的力的原理，却导源于冰川时期无名的发明者，

① （美）卡尔·萨根：《伊甸园的飞龙》，河北人民出版社，1980年版第70页。又：我国云南元谋猿人化石遗址，有迄今世界考古证据中最早的用火遗迹，距今170万年。

他们生活在地球上距今已有几万年之久了。在阿基米德以前很久，他们就根据杠杆原理发明了重要的继动机械和扳动机械，任何门外汉也能看出，现代机械学上应用了类似之物，虽然其结构已有相当的改进。”① 人类早期的发明创造，怎样具体地表现在神话里？除了上述“文化英雄”的普遍现象，神话学者们还注意到一些具体细节。例如，全世界广泛流传着火的来源的神话，其中第一类讲的是人们在无火的时代，茹毛饮血，饥寒交迫；第二类描述了各种各样的动物为人类带来火种，或者是天神通过雷电送下火种，某些英雄从日月星辰上找来火种；至于第三类神话，其中的主角看到树枝在风中摩擦起火，看到“地下的火王”把“火炉”抛出地面（火山喷发），或者进一步，说到某人往木根上钻洞偶然地引发了火，某人用竹片锯木锯出了火，摩擦某种树木（常提到的有苦树、竹、木槿、椰树、面包果树、榕树、雪树等等）可以生火……第三类神话的叙述，已经明显地接近了原始人类取火过程的真实记录。利普斯详细介绍过原始人的各种取火方式——犁法取火、钻木取火、弓钻取火、锯法取火。其他人类学家曾拍摄下原始部落中钻木取

① 利普斯：《事物的起源》，汪宁生译，四川民族出版社，1982年版，第76页。

火的真实情景。弗雷泽的《火起源神话》一书，极广泛地收集、比较和分析了世界各地的有关神话，大体划分为上述的那三个类型，从而提出："整体地看，这些故事似乎表示了一种普遍的观念，人类在进化过程中经历了有关火的三个阶段：第一阶段，人们对火的使用愚昧无知，甚至还不知道火的存在；第二阶段，他们得到了火并用它来取暖和烧煮食物，但仍未懂得取火的任何方法；到了第三阶段，人们发现和经常地使用了一种或多种取火方法，这些方法被继承下来，在较为落后的种族里流行到近代。"这样，弗雷泽认为火起源神话在总体上反映了人类无火、用火直到取火这样的三个时代，"因此我们断定，我们所回顾的这些火起源神话，尽管被过度幻想的特色装饰或损毁，还是包含了一种本质的真实或份，值得更细致地检审这些公开声言的历史性文献。"①

泰勒、弗雷泽，以及赞成他们基本观点的当代学者，都体现了进化论派的一些基本思想，就是在原始心理及其神话表现中，在那些把自然灾害归罪于精灵作祟和把文化创造归功于神祇英雄的叙述中，透过怪诞的色彩找到真实历史的线索，看到人

① J·Frazer, Myths of the Origin of Fire, London, 1930. P.201—202.

类的心理机能从古至今都有某些基本稳定和一致的地方。神话的想象，哲学的推论，科学的实验，都是为着解释和掌握那导致一定后果的不明之因，都需要借助一定的语言符号，归纳千变万化的事象，产生若干概念及其组合（模式），最终形成一套相对完整和行之有效的“世界观”。正是在这种意义上，这些学者有理由把神话的原始创造者称之为“早期哲学家”或“原始哲学家”（primitive philosophers），把神话看作“自然宗教的哲学”或“原科学的认识”。

如果说现代文明也有一些慈母式的心肠，善于体谅自己孩子（原始文化）的潜在智能，那么也不乏另外一批严父角色，他们总是更严厉地对待一切幼稚之举。法国学者列维—布留尔就是这样一位严厉者。他的名著《原始思维》①，以反对泰勒对原始信仰的偏袒为己任。对万物有灵观认识论根源上的所谓“理性的归纳”，列维—布留尔评述道：“在这一点上是很难赞同泰勒的。在考察不发达民族中间那些包含了对于自然界中无处不有的神灵的信仰的集体表象时，在考察那些作为与神灵联系着的风俗之基础的表象时，不能产生这样的印象，即这些风俗是理性求知欲在其对原因的探索中的产

① 见丁由译本，商务印书馆，1985年版。

物。神话、葬礼仪式、土地崇拜仪式、感应巫术不象是为了合理解释的需要而产生的：它们是原始人对集体需要、对集体情感的回答，在他们那里，这些需要和情感要比上述的合理解释的需要威严得多、强大得多、深刻得多。”列维—布留尔的批判理论，有三个核心概念，可以比作“三板斧”。一曰“集体表象”（collective percept）。他强调：“要求解释的事实（即制度、信仰、风俗），主要是社会的事实。这些事实所拥有的表象和表象之间的关联，也必须具有这种性质。它们必然是‘集体表象’”。“如果说在现代社会学中有一个巩固确立的原理，那就是社会事实具有自己的规律，这些规律不是对个体本身的分析所能弄清的。”列维—布留尔旗帜鲜明地站在法国社会学派的立场上，接受了杜克海姆和莫斯等人的有关思想，以一般观念尤其是原始观念的“集体性”，攻击泰勒等人“唯一地从个体身上见到的智力机能的作用出发（从表象的联想、因果性原则的素朴运用等等出发）来追求对集体表象的‘解释’，这意味着是去实现一种预先注定要失败的企图”。

看来列维—布留尔的这一板斧，剖开了一层容易被人囫囵吞枣的现象。历史常识告诉我们，耕、织、建房、文字、历法……所有这些古文化的创造

都是历史上的凡人们亲身所作，为什么它们却总是被神话宣告为少数神祇英雄的功绩？钻木取火，直到近现代还一次次地在原始部落中实际操作着，可是说到火的来源，那些实践者却硬要援引神话里的某一位“普罗米修斯”，这又为什么？传统的规范的神圣“解释”，确乎如此——“作为集体的东西，这些表象是硬把自己强加在个人身上，亦即它们对个人来说不是推理的产物，而是信仰的产物。由于一个民族愈是落后，集体表象的优势一般的也愈强，所以在‘原始人’的意识中几乎不存在‘怎样’或者‘为什么’的问题。控制着原始人并在他身上引起一些其激烈程度我们简直不能想象的激情的集体表象之总和，与对事物的无私的默察是很难相容的，因为这种默察要求某种想要了解事物的原因的纯智力愿望。”

列维—布留尔象其他一些学者，反对泰勒的“唯知论”（intellectualism）倾向，因而特别强调原始心理不是“纯智力”的，“在原始人那里，没有任何东西比情感更社会化了。”“这些表象的情感力量很难想象有多么大。它们的客体不是简单地以映象或心象的形式为意识所感知。恐惧、希望、宗教的恐怖、与共同的本质汇为一体的热烈盼望和迫切要求、对保护神的狂热呼吁，……加上各种仪

式（在仪式中这些表象可说变成了行动）是定期举行，再加上我们同样熟悉的那个以表现这些表象的各种动作的形式来进行的情绪感染的效果，加上由疲劳过度、舞蹈、神魂颠倒和鬼魔迷惑的现象所引起的极度的神经兴奋，……足可以使认识现象淹没在包围着他的情感中。”

如果说集体性和激情性质是原始心理表象的外在特征，列维—布留尔深入一步发明了他的另外两个核心概念——“原逻辑”（prelogic，又译为“前逻辑”），“互渗”（participation），这两板斧是用来剖析原始心理内在机制的。他引用了大量的人类学调查材料，例如回乔尔族印地安人，把他们玉蜀黍的收成同一种叫希库里的神圣植物的采集、同一定季节里猎鹿的数量联系在一起，甚至同“羽毛”的神秘属性联系到一起；在其他许多不发达民族当中，自然界的不同类型的事物，也被划归同样的“类”成“等”。例如中国古代把东南西北四个方位，看作是“春夏秋冬”、“蓝红白黑”，同时又是“龙鸟虎龟”，列维—布留尔认为这种观念就是原始“社会集体的类型分类”之遗风。他以此来比较真正的逻辑思维，概括说：“逻辑思维是借助那些形成它的概念的运算来进行分类的。概念简言之就是为确定种和类而作的分析和综合的结果，

……分类是与抽象和概括同时进行的……它表现了概念之间的相互依存、并列从属的次序，表现了人与物之间的相互联系的次序，同时，它力求尽可能准确地符合这种联系的客观次序，以便使那些经过如此安排的概念正好符合实在的人和物。”原逻辑思维又怎样呢？列维—布留尔总结道：“我们所说的客观属性，对原逻辑思维来说，只占次要的地位，或者只具有神秘属性的标记和媒介的意义。”“当回乔尔人由于受互渗律的影响而断言玉蜀黍、鹿、希库里和羽毛是同一的东西，这就是在他们的表象之间确定的一种分类，这种分类的指导原则是这些实体里面共同存在着的对部族来说极为重要的神秘力量，或者更正确地说，是这种力量在这些实体中间的循环。”后面这几句话，相当于列维—布留尔给“互渗律”下的定义，它作为原逻辑的内在规则，与我们逻辑思维的“同一律”“不矛盾律”等基本规律是相悖的。我们说：A是A，B是B；A不能是A又是B。可是“在原始人的思维的集体表象中，客体、存在物、现象能够以我们不可思议的方式同时是它们自身，又是其他什么东西。它们也以差不多同样不可思议的方式发生和接受那些在它们之外被感觉的、继续留在它们里面的神秘的力量、能力、性质、作用”。巴西北部的波罗罗人。

相信他们自己是人，又是图腾信仰中的金刚鹦哥；中非的瑶人有一个神圣概念“穆隆古”(mulungu)，它同时意指死者的灵魂、魂的总和和一切神秘物的属性。这些现象都表明，“本质上神秘的原逻辑思维在借助互渗来想象和感觉单数和复数、个体和种、彼此间最不一样的存在物之间的同一性方面，是不会有什么困难的。”

列维—布留尔在西方神话学中获得了一些响应者。直到1978年第十六届世界哲学会议上，哲学家A·古里加（Gulyga，国籍未明）的论文《神话是一种幻想的意识形态》，① 仍持有大体相近的观点，认为原始人“生活在整个部落所共有的集体表象中。这种表象具有同经历和意志冲动融合成为一个统一的整体的映象的性质”。“在神话中埋下了知识的最初的种子，但它与认识毫无关系。神话不是世界模式，而是行为模式，是真正的幻想的行为调节者。神话是当然的戒律（指杀死部落成员、近亲乱伦等等）的根据。神话可能包含着说明现实的企图，但这种说明不过是一种虚假的说明。”

可是另一方面，自从《原始思维》在1910年出版以来，它遭到的责难要比赞同多得多。据说现在

① 文光译，载《第十六届世界哲学会议论文集》，中国社会科学出版社，1984年版。

大多数人类学家都已经扬弃了"原逻辑"的说法。① 这是为什么呢？原因或许是，列维—布留尔明智地分析了原始心理的集体因素、情感因素和不同于形式逻辑规则的思维特征；但是却把它们夸张为"前无古人，后无来者"的孤立的、近乎神秘的事象。所谓"前无古人"，是指列维—布留尔完全否定原始心理也具有一般的认识根源。即使是原始的朴素的归纳过程，形成任何想象所不可缺少的基本的心理联想，以及任何集体意识当中都必然包含的个体心理——它发现、证实、促成，或者怀疑、否定、扩展集体的观念，因此是随机扰动的活跃力量——这一切都被列维—布留尔含糊其词地回避掉了。可是如若神话里的任何言词（概念）和形象，连简单的联想和初步的概括也不是，也没有任何个人曾经创始，莫非它们就出于神明的列维—布留尔之"神授"？再说，许多神话描述了自然现象、社会历史和文化创造，代表了原始人类的认识水平；古里加却轻易断言它们"与认识毫无关系"，与其说这话使人怀疑神话中的认识因素，不如说极端论者的神话学常识很成问题！列维—布留尔醉心于引用原始巫术的信仰，证明那种不曾分辨主体与客

① 参见《人类学词典》，台湾商务印书馆，1975年版，第134页。

体、符号与实体的“神秘互渗”(mystic participation)。他的具体论证确实也抓住了一般学者所公认的事实，但他所标榜的这个术语，本身就有点儿“神秘”——所谓互渗（英译有“共享”之意），是说原始人自己认为他与种种对象“互渗”或“共享”呢，还是说列维—布留尔也认为原始思维与原始世界混沌一片，所以叫作“互渗律”？这里对同一个概念变换了两种使用角度，即把emic（原始人的观念）和etic（研究者的观点）混杂在一起了。难道列维—布留尔的逻辑也有点儿“原逻辑”？比较起来，弗雷泽关于巫术心理的分析，尽管也很难说是定论，但却因为明确地立足于现代人和现代心理学的立场来使用概念，所以表述得更明晰些。他曾经论述：“巫术所根据的原理，可以析成两点：一为同能致用，或果必致因；一为相接触过的东西，分开之后，也可隔着距离互相影响。前者可称为‘相似律’，后者可称为‘接触律’。根据相似律，术士以为他模仿什么，便可产生出什么；根据接触律，他以为凡一个人所接触过的东西，不管它是不是他自身的一部分，只要在这东西上作了什么把戏，便和在那人本身上作了什么一样。”弗雷泽的这些说法，是对世界各地大量的巫术材料进行比较、分析的结果，也是运用现代心理学的结果，所

以他能够明白地说，巫术行为都源于“相似的联想”和“相接的联想”，原始人以为损毁某人的画像就真能加害于他，以为自己的衣物一旦被人糟踏，自己也将得病或死亡，从心理学上分析，这些都是“联想的误用”。①

至于说“原逻辑”被弄成了“后无来者”的东西，这本来不是列维—布留尔自己的意图。他曾反复说到，原逻辑思维将随着集体表象的“渐渐分裂和分解”而演进为逻辑思维。然而这里涉及到逻辑学、思维学乃至社会学的一些复杂问题。列维—布留尔曾经特别提到，古希腊哲人们的逻辑是区别于原逻辑的真正逻辑思维的开端。一般说来这是逻辑史家所公认的事实。此外，传统上把逻辑学看作“研究思维规则”的学问，而列维—布留尔引入心理学和社会学的透视角度，来补充逻辑学推论的不足。也就是，把人们的实际思维过程（包括心理表象、表象的关联、概念判断或直觉、想象等），不仅仅看作认知的、纯智力的过程，而且重视情感体验、意志或意向在其中的作用；再加之，还有社会集体性的规范观念（所谓思维定势），对每一个体的实际心理活动发挥强烈影响。所有这些，必须肯定是

① 参见弗雷泽：《交感巫术的心理学》，李安宅译，商务印书馆，1931年版。

列维—布留尔的睿智之举，因为在西方哲学、心理学、逻辑学等领域，原本存在着心理主义与逻辑主义的争执，心理与存在的关系，知、情、意等心理功能的相互关系，还有集体规范与个体差异的相互关系这一系列争执；在这一系列的“二律背反”中，列维—布留尔倾向于把各种因素综合起来，以便真正完整地弄清思维规律，这是殊有见地的！

可惜问题出在思维规律或一般逻辑的特殊项目——原始思维、“原逻辑”方面。列维—布留尔声明他依据现代社会学的立场，不把集体意识的研究简化为个体分析，又含糊地表示集体意识包含个体的感知、情感和推理，可是如果这两个侧面都适用于一般逻辑，原逻辑的独特性又在哪里呢？现代逻辑学的研究说明，传统上所谓形式逻辑（如今亦称古典逻辑），远不是象现代数理逻辑那样完善的形式构造，所以，“尽管亚里士多德的逻辑学已经离开了实际哲学辩论的内容，开始独立探求其形式的系统化问题”，但由于传统逻辑没有真正的符号化运算，它不能超越日常语言的限制，逻辑的命题就牵涉到语义问题，“根据语义学的标准，在这种意义上说是依据语言以外的因素”。所以，被列维—布留尔认为具有“客观价值”的古希腊哲人的逻辑思维，甚至于对它的更高一层的抽象总结——亚里

士多德逻辑学，都不能摆脱一定的文化心理（包括哲学认识、集体规范和个体心理意识等等）的制约。亚里士多德把命题的主词视同“真正存在的实体”、“第一性实体”；而“三段论法正确性的标准，是以主词概念和谓词概念的等级包含（class inclusion）关系的正确性为基础的”。①这意味着，即便用传统逻辑的精锐武器——亚里士多德逻辑来考察人们的逻辑思维，也存在以什么为“第一性实体”、把什么和什么归入属与种的包含关系等一系列问题。事实上，古往今来，绝大多数日常的和专门化的思维过程（包括许多科学发现）显然都是认知、体验、集体意识和个体心理种种因素的综合。有助于研究这些完整的思维现象的，远不只是列维—布留尔所依据的传统逻辑规则，还可能需要现、当代发展中的辩证逻辑、模糊逻辑、量子逻辑等等。

原始思维及其神话表现，究竟与“文明的”或“科学的”思维有哪些异同？结构主义者列维—斯特劳斯的看法被转述为：“如果我们象列维—布留尔那样认为原始人的‘前逻辑’思维和现代人的‘逻辑’思维之间，存在着鲜明的历史对立的话，

① 〔日〕泽田允茂：《哲学和逻辑学》，载《现代逻辑学问题》，中国人民大学出版社1988年版，第88页。

那就错了。原始人民在探索现实时和我们一样并不神秘。要说有区别，那就是从感性认识的具体对象中观察到的对立——例如生食和熟食、湿和干、男和女之类的差别构成的逻辑，与以完全抽象形式的对立——例如加和减或 Loge X和Xe等为依据的逻辑之间的区别。这后一种逻辑，即使在我们本身社会中，也只是由很专门化的专家使用，是讨论同一事物的不同途径。”① 在世界各国都发现，巫术行为和心理至今流行于民间，反过来，较为“客观”的抽象形式的思维只存在于一部分现代生活领域中。因此，西方一些学者倾向于把“原逻辑”当作特殊类型的思维方式，过去，它同逻辑思维（或其萌芽）交错着，体现在神话和原始文化的其它方面；如今，它也同逻辑思维并存着，只不过较多地表现在儿童、精神病人、做梦者身上，表现在集体意识压倒个体意识的特殊场合，或者是宗教信仰和艺术想象的一部分心理状态中。总之，要论神话所体现的完整的原始心理，它只是因为那些荒诞的“内容”，而主要不是以基本的思维“形式”同现代心理相区别。后一方面的区别，只在于“原逻辑”与“逻辑”两种成分的量的多寡。

① 埃德蒙·利奇：《列维—斯特劳斯》，王庆仁译，三联书店，1986年版，第100页。

看来，许多学者从泰勒那里出发，走过列维—布留尔身旁，终于又回到接近于泰勒的地方。此外还有没有人从布留尔出发，走向更加偏远的一隅呢？

5-2 潜层次间分裂的时代

当天早上我回想这梦时，我不觉一笑置之，……终于到了晚上，我开始自责道："……我所以认为不值得一提，正代表着内心有股怕分析出来的阻力。"

我那三位巴尔希（parcae，命运女神）的梦很明显地是个饥饿的梦，而这对食物的希求更可远溯自儿时对母亲乳房的期待，但它却以这种无害的欲望来取代了某种不能公诸于世的欲望。……我们可以看出一种偶发的肉体需要经由何种程序而与一种精神生活中最猛烈、最强力潜抑的冲动发生关系……

——弗洛伊德

……如果要使科学执行传统所要求于它的功能并且避免威胁着它的危机，就需要科学家们和普通群

众都进一步认识科学和当代生活之间的复杂关系。

——J·D·贝尔纳

荣格曾经说："列维—布留尔所用的'集体的表象'一词是指那些世界的原始观念中的形象符号，但也同样适用于无意识的内容，因为它们实际上指的是同一事物。"①这位瑞士心理分析学家把那位法国社会学家引为同道，看来有两方面的姻缘：其一，法国社会学派一贯主张"集体象征"（collective representation）是强加于个体的普遍观念，而神话最初就是这种原始的集体需要之象征体现；心理分析学派也把人的无意识心理机制看作是超越于个体自觉的，尤其荣格的理论，更明确地把神话归于"集体无意识"。其二，列维—布留尔的"原逻辑"与荣格的"原型"，在着眼于"原始"这一点上是相近的。

但列维—布留尔虽然驳斥万物有灵论，却并不一般地反对进化论派的进化观。他认为从原逻辑到逻辑的发展，从巫术、神话到哲学、科学的演进，既是历史事实，又是具有肯定价值的思维方式和文化的进步；反之，荣格把集体无意识、原型和神

① 引见《文艺理论译丛》（1），第276页。

话，都看作超历史跨文化的永久现象，因为它们都植根于那有遗传而无变异的深层心理中。于是乎，相信神话为科学所取代，或认定神话并存于科学——这里出现明显悖离的两种倾向，它们不仅仅是列维—布留尔和荣格的个人意向，而且深刻地联系着现代西方的一些重要思潮。

在《科学的社会功能》（1939）一书中，英国著名物理学家、当代科学学的奠基者贝尔纳这样写道："自从文艺复兴以来，科学本身似乎也破天荒第一次陷于危机之中。""三百年来科学领域中理论方面和总看法方面的最大的变化足以同世界大战、俄国革命、经济危机、法西斯主义的兴起、以及迎接一场更新的、更可怕的战争的准备工作等令人不安的事态相提并论，这看来似乎是一个奇怪的巧合。""这一切令人震惊的事实所造成的结果自然是，科学家自己的思想陷于巨大混乱，人们对科学的估价也发生巨大混乱。""他们生活在一个日益人为的世界中，却逐渐地越来越不认识制约着自己生活的机制。说到底，在干旱或疾病等自然现象面前一筹莫展、一无所知的野蛮人和在技术进步引起的失业和科学化战争等人为灾难面前无能为力的现代人是没有多大差别的。他们两者都面对着不可知的可怕灾难，而又无法理解它们。在这两种情况

下，人类都只好求助于异想天开而神秘的说明。”①贝尔纳的这些话，从一个侧面说明了反理性主义和新神秘主义思潮为何兴起于现代西方。而贬低科学抬高神话、甚至发明“新神话”的种种神话学流派，都与这些现实的矛盾和思潮有关。

美国学者里明是这样描述的：“瑞士精神病医师卡尔·荣格是新神话的一流预言家，一个认识了人的先验心理的意义之科学家。他努力引导现代人返回神话意识。1914年，荣格经历了失去判断力（disorientation）的一长段时间。此刻，西欧正滑向第一次世界大战的边缘，而西方文化开始出现裂缝。正象过去的所有先知或巫师，荣格反映了他的时代的抑郁。然而作为一位科学家，他判断了一种体验。”——什么体验呢？实在新奇！荣格回忆起儿童玩泥巴和石子的游戏，甚至还身体力行，每天到湖畔去堆砌沙石的小玩意儿。此公真个返老还童了！“他体验了在这些对象中去创造的、曾经获得过的情感魅力。他体会了尽情戏耍的孩子，他的心理被创造性的神话的生命所支配，在其中，顽童还活着，能够帮他面对现实的难题。”“终于，荣格克服了成年人对于儿童游戏的理性抵抗力，……

① J·D·贝尔纳：《科学的社会功能》，陈体芳译，商务印书馆1982年版，第20，34—35，144页。

渐渐地，通过全神贯注于自己的工作，他能够理解他的原初天性之幻想。他认识到这种非理性的游戏玩耍（game-playing）相似于宗教仪式，并且这样一种玩耍方式也就是他‘认出我自身神话的方式’。”① 在另外一个地方，荣格自己补充说明了他的奇想：“我们之于内在想象者，以及人之出现于永恒的状态下（sub specie aeternitatis），只能用神话的观点来表达。神话较具个体性，而且比科学更准确地表现人生。科学所依据的平均概念过于一般化，而无法公平地显示出生命的主观多样性。”“因此我现在所做的……就是讲我的个人神话。”②

我们已知，西方人习惯于把近代以来的科学思想和一些相关的哲学传统，合称为理性精神、理性方法。以近代启蒙运动为起点，“人的理性”曾经是反对基督教“神性”的战斗口号，这个口号尽管在今天看来是抽象化、理想化的，但在相当时期里，它凝集着对封建王权和神权的冲击力，它为科学发展廓开了愚昧和迷信的路障。当初谁又能料到，在科学的地盘之外，一旦缺少了新的动力，理性这台老牌掘路机也可能被弃置于中途。而有那么一批

① D·Leeming, Mythology, p.149—150.

② W·Righter: 《神话与文学》，第124页。

人，面对着理性与传统社会现实的裂隙，主观上却不愿为它铺设新的桥梁。于是象荣格这样的，把老机器当作新路障来扳倒了。沉湎于“非理性的游戏玩耍”，已然对正统的理性方法离经叛道。价值指向呢，又是从成人倒向顽童，从科学退回神话，这位现代学者就真地倒退为古代先知或巫师了。

“复兴神话”的头功，也许并不象里明所说的归于荣格。本书第1.3节提到，早在十九世纪上半叶，在卢梭的反对科学和回归自然的口号感召下，德国浪漫主义者已将神话充作他们的精神寄托。区别只在于，荣格反映的是二十世纪的西方，形式上更趋于“世界公民”而内心里更加孤独的自我意识，所以他乞灵于“内在想象”，玩味着“我自身神话”、“我的个人神话”；德国浪漫派则处于本民族特殊的历史境遇中，为振兴“民族精神”或“人民精神”而追寻神话，所以他们更接近于传统的而不是萎缩变形了的神话，他们的研究方式曾自觉不自觉地促成神话学和民俗学的某些科学方法。

但是到了十九世纪末，广义的浪漫思潮已经趋近非理性和神秘主义。在德国哲学家尼采身上，德国浪漫派的民族主义传统服装，同即将流行的反理性外套，就一起穿戴着了。关于前者，尼采在《悲剧的诞生》里作了表白：“在战争爆发时的恐怖和

激昂情绪中，我同时正专心致力这篇论文。但是，如果有人以为我的专心是审美的陶醉而非爱国的热情，是怡情的游戏而非英勇的挚诚，那就错了。”尼采这篇序言的落款是“1871年岁末”，他所指的战争应是1870——1871年的普法之战。在那次战争中，普鲁士战胜拿破仑第二帝国，最终结束了德意志民族长期分裂的局面。以此观之，尼采的出发点是入世而用世的爱国热情。可是，他通过讴歌酒神的“浑然忘我”和梦神的“假象自娱”，来讨论“多么重要的德国问题”；进一步，他同样作出了贬抑科学和理性、推崇神话和悲剧的结论，这出发点和归宿两极端，怎么能协调呢？

尼采是以他心目中的古老偶像来同现代德国和现代西方作对照的。古老的酒神、梦神及其在希腊悲剧中的结晶，得到他心醉神迷的礼赞。这以后，对市民化、世俗化和理性精神的希腊喜剧，对希腊哲学家、科学家的逻辑和哲理，他可就大动干戈了！从苏格拉底到柏拉图、亚里士多德的希腊哲学思想，希腊化时代亚里山德里亚繁荣的科学成果，包括欧几里德的几何学、阿基米德的物理学、埃拉托斯特尼的地理学、希帕卡斯的天文学……所有这些，被尼采统称为“苏格拉底—亚里山德里亚文化”，它代表着“理论的世界观”和“科学精神”，

与“酒神—梦神文化”或“悲剧文化”是势不两立的。“如果说古代悲剧是因辩证的求知欲和科学的乐观主义之影响而离开了它的正轨，这件事实就会令我们断定理论的世界观与悲剧的世界观之间有着永恒的斗争；唯有在科学精神已到了日暮途穷，它自命的普遍有效性被证明毕竟有限之后，我们才能指望悲剧之再生。”我们说过，尼采把神话夸张为永恒的人生悲剧，其中综合有酒神型的野性力量和梦神型的审美静观，所以他宣称：“没有神话，则任何一种文化都会失掉它的健康的、天然的创造力，正是神话的视野，约束着全部文化运动，使之成为一个体系。”“另一方面，我们试设想不靠神话指导的抽象的人，抽象的教育，抽象的道德，抽象的正义，抽象的国家；我们试设想，不受本国神话制约的艺术想象力如何想入非非；我们试设想这样一种文化：它没有固定的神圣的发祥地，而命定要耗尽它的一切潜能，要依靠一切外来文化艰苦度日，——这就是今日的时代，苏格拉底主义因为铲除神话而招致的恶果。”

经过这样一番宏论，尼采自认为找到了德意志民族的复兴之路。因为这个民族似乎还没有陷入科学和理性的文化，“还保持着醉境力量，如同一个好梦正浓的武士；酒神祭的歌声，从这深渊飘送到

我们的耳朵，教我们知道：这位德国武士，在快乐而庄严的梦境中，尚且梦着他的原始的酒神神话。你不要以为：德国精神已经永远失掉它的神话故乡，因为它依然清楚地听到灵鸟的啼声在诉说故乡的美景。有朝一日，它一旦从酣睡中觉醒，朝气焕发，那时它将斩蛟龙，杀掉狡猾的侏儒，唤醒勃伦希德（Brunhi ld，德国神话史诗中一女王），——那时甚至沃顿（Wotan，德国传说中一武士）的长矛也不能阻止它前进！”

这些狂想曲，实在不象当年德国浪漫派格林兄弟等人的研究方式。尼采说的是现实的“德国问题”，可是竭尽隐喻之能事，让人无法确定：所谓德国精神的“原始力量”（尼采用以贬低法兰西文化），是指近代以后德国工商业和科学技术相对落后，所以传统势力深厚？是指德意志的长期分裂和混战，培植了黩武精神？设若如此，又怎能把这些现象片面地夸大为“德国精神”，把歌德、席勒、莱布尼茨、康德等为世界也为自己的德意志所培植的理性精神和人道思想统统弃置不顾？第一、二次世界大战中的德国战争狂人果然“从酣睡中觉醒”，焕发着“野性力量”，给各国人民、也给自己的民族带来深重的灾难。这莫不是应验了罗素的话：“现实世界已经和尼采的梦魇非常相似了，这一部

分也是他的学说的结果。”另一方面，从起码的逻辑要求来看，既然尼采给他自己万分珍爱的神话概念穿戴上“音乐精神”、“悲剧力量”、“审美态度”、“创造能力”这一套套的奇装异服，无限夸张了的“神话”同限制使用的“科学”，就如同贵族与贫儿，很难再有什么平等的比较。

二十世纪流行于西方的非理性思潮，其实较少局限于一定的国度和民族。就拿美国来说，人所共知，英美是素以实证论、实用主义倾向为主导的；可是，坎贝尔和里明，就代表了贬抑科学、鼓吹新神话的美国佬。

坎贝尔称：“我们古老神话所确立的禁忌，被我们自己的现代科学搅乱了。文明世界的每一地，都在危险地增长着恶行、愚蠢行为、心理紊乱、自杀、毒品的嗜好、家庭的破灭、无耻的儿童、暴力、谋杀和绝望……”因此坎贝尔认为，神话“还没有也决不可能被科学的发现所取代，科学只与外在世界有关”。① 这么说来，神话究竟怎样与现代社会和人的“内在心理”发生关系呢？另一位美国神话学者罗伯特·西格尔（Robert A. Segal）为坎贝尔的理论总结了九条：“（1）现代社会处于骚乱之中；（2）骚乱是因为现代人发现生活无意

① See Secred Narrative, P.258, 259.

义；（3）之所以有此发现，因为他失去了唯一给生活带来丰富意义的神话；（4）由于科学，现代人才失去了神话，科学的信仰实际上规定了现代人从字面上来驳斥神话；（5）神话的真正意义无论如何不是字面的而是象征的；（6）神话的象征意义是心理上的；（7)神话的心理意义是荣格派的；（8)按照象征的、心理的、荣格派的方式来解释，神话与科学相容，并且因此面值得现代人接受；（9)接受了神话给予生活的意义，社会就可以恢复平静。”①

里明是极力推崇坎贝尔的，他对坎贝尔所编造的新神话即“英雄神话”备加赞赏，说是：“去理解这种单一神话——去富有意义地涉及它——就是去创造出一种神话的意识。这样做可以重新聚合起那些真实的力量，而我们的理性和技术时代已经使我们离开这些力量非常远了”。②实际上里明本人就是编造新神话的能手。他完全仿效荣格和坎贝尔，把原始观念、儿童心理、宗教仪式乃至现代社会的一切集体意识（或无意识）全都等同于“信仰”，“信仰即神话”，于是顺理成章地发明了这许

① Ibid.

② D·Leeming, Mythology, the Voyage of the Hero, New York, 1981, p. 6—8.

多概念——“政治神话”、“社会神话”、“民族主义神话”、“纳粹神话”、“未来神话”、“世界神话”①……其中一个具体例证，他谈的是“美国神话”（American myth）。他认为从这里产生出“美国方式”、“美国梦”和“美国诀窍”之类的意识；还包含了一些具体的“形象和情节”，如象历史上开拓边疆的克罗克特（D·Crockett）和布恩（D·Boone），他们的事迹被历史学家和故事人讲得象神话；更重要的是“国父”乔治·华盛顿、“救星”阿贝·林肯和美国第三十五任总统约翰·肯尼迪，这几位领袖促成了全体美国人的团结，造成了一种不非阶级的美国梦，即“现代美国有关‘增长率’的社会神话”。里明甚至找到瑞士文特士德博物馆中的一幅画来作证据，画上把华盛顿神化为由天使送上天堂的“耶稣”（见图4）。按照里明的鉴赏力，这表明形形色色的“神话”都跟宗教神话差不多。里明的新神话论，包含有他对神话与科学关系的特殊看法。他这么说：“近年来，客观意识的神话——科学神话（the scientific myth），其本身已经遭到攻击。对它的批评，警告了我们，我们奇迹般的治疗方式通向了更

① D·Leeming, Mythology, Chapert 6, Mythology Today.



图 4

坏的疾病，我们技术专家论的解决办法，导致环境污染和资源耗尽。这些批评的要点是，客观性本身并非通往真理的路。正象民族的和宗教的神话，科学神话也不过是‘语词’的假面具——我们的文化在其需要时所佩戴的一副假面具，如今它已经戴旧了。”里明把科学同其它文化现象一起看作神话，这当然是出于他那简化至极的恒等式：集体观念＝信仰＝神话。但在没有价值标准地罗列种种“神话”之后，他却独独要来抨击“科学神话”。他把开发原子能等新能源的科技，就贬斥为“一种对死亡神话的迷信”。真够刻毒的！当然，他也毕竟是二十世纪的学者，象荣格那样纵然梦想做古代巫师，有时还愿意施舍点什么给科学。他稍显慈悲地说道：“几乎不必惊奇，神话的出现似乎包含了科学与宗教之间的婚配。这种婚配并不导致对某种狭隘教义或科学观点的忠诚，而不如说是新神话创造者所说的某种‘意识扩展’。”这就是说，科学必须在新神话的扩大了的领地上得到接纳。于是里明引述别人的观点，最终发明一个兼容并包的概念，叫作“神秘的—科学的神话”（mystical—scientific myth）。在这面旗帜下，似乎现代社会的孽障都可以征服，科学与神话也能够重新统一，而旗手呢，当然就是“新神话创造者”了。

攻击或贬低科学的各种神话学观点，明显地有着各种主观的乖谬和偏颇。比较难于回答的是：它们也有某些客观的根据或参考价值吗？

或许可以从多方面来思考。第一，十九世纪下半期到二十世纪上半期，这百来年间，是西方社会结构和思想文化激烈动荡的时期。比较基督教文化曾经有过的千年独尊，容易想见现代各民族国家、各社会阶层、经济的发展、科学的兴起、传统文化的延续和转折……交织了错综复杂的冲突。这百年里西方文化的演变轨迹，可以说增加了类似于数学突变论的"奇点"或物理上的高频振荡。若把传统深厚的西方文化比作具有连续性的地质岩层，前起古希腊，后达现当代，甚至迹黑暗的中世纪也保留了某种扭曲的理性精神，① 那么，这"理性岩层"的连续性却在十九世纪前后遇上了地震般的大震动，于是象地质构造一样出现了"文化断层"。荣格、尼采、坎贝尔、里明等这样一些人，也是在西方文化的危机面前，纷纷起来指斥社会的弊端，并且直接间接地

① W·C·丹皮尔关于中世纪的积极一面曾谈到："经院哲学的代表人采取了解释者的态度；创造性的实验研究是与他们的观念不相合的。可是他们理性的准知主义，不但保持了而且还加强了逻辑分析的精神，他们关于神与世界是人可理解的假设，也使得西欧聪明才智之士产生了一种即使是不自觉的也是十分可贵的信心，即相信自然界是有规律的和一致的；没有这种信心，就不会有人去进行科学研究了。"见《科学史》第153页。

以这类社会批评为出发点，试图通过自己的理论研究来寻找新的出路。

第二，有如英国著名物理学家约翰·齐曼所说："很多科学家对目前广泛流露的反科学态度感到震惊。……但是我们决不能忘记，在上世纪中对科学的态度是太敬畏了。当代对神秘主义的狂热崇拜和出现的不合理事物是对过于强调唯科学主义的反应。唯科学主义的朴素教条认为，所有的人类疾病都能用大量的'科学方法'治疗。很多科学家、技术专家的看法中隐含着这种信念，并深深地影响于当代的文化。……但是这种简化并不代表由科学观测展现在我们眼前的复杂世界的特征。"① 有趣的是，文化断层确与地质学上的断层有同构现象——当传统的理性主义与新起的反理性思潮之间发生"断裂"，前者就有如向上抬升的"上盘岩块"，后者则好象向下挤入的"下盘岩块"——正是在西方文化的断层面上，十九世纪、二十世纪之交，非理性论者普遍地接受和传扬了弗洛伊德的无意识理论，认为人的意识和理性处于心理的高层，而无意识、非理性的本能冲动则属于"深层心理"(depth psychal)。在此意义上，西方的文化断层向着这些学者暴露了

① 约翰·齐曼：《知识的力量——科学的社会范畴》，许立达等译，上海科学技术出版社1985年版，第308—309页。

集体和个体心理中的多层次面貌。同时，这些学者也好象做了向下挤入的岩块，作为潜意识的代言人，向着传统理性闹分裂了。荣格、坎贝尔和里明，本属于心理分析派或深受其影响，所以千篇一律重复着对无意识、集体无意识的强调；尼采呢，未知他对心理分析学的见解，但他也时常用到“无意识的意志”、“下意识情绪的最微妙的秘奥之处”、“无意识的内心信仰”等一系列说法。

本书曾经说到，对无意识心理的发现和研究，给现代心理学、神话学都带进了一种新的方向，其影响所及，就连功能学派、历史学派等实证倾向较著名的人士也受到启发。此外，还有人援引科学史上的事例，说明科学发现并不绝然是“意识”的和“理性”的。早在1830年，英国著名科学家约翰·赫歇尔就在科学的“发现的条件”与“证明的条件”之间作了明确剖分。这以后科学哲学的研究动向之一，也讨论与逻辑严密的证明程序有所区别的“发现过程”，它有时候包含了“直觉认定”、“自由的猜测”、“创造性想象”，还有突发的灵感和有意义的梦境等类“无意识状态”。1865年，德国化学家凯库莱因梦见原子链象蛇咬住自己的尾巴（首尾相连），发现了苯分子的结构形式。这个常为人们引述的事例，是不是表明科学的发现有时竟象

“神话创造”，有传统的心理表象和特殊的心理状态在起作用？

第三，荣格等人把无意识说成是完全通过先天遗传的普遍的心理机能，同时又是包含了神话主题或模式（原型）的具体观念或意向，这两种说法在逻辑上有矛盾，还可能沦为神秘主义的呓语。但我们不必也作此理解。在科学史上，牛顿曾经论证不依赖于物质和运动的绝对时空，康德吸收了这种思想，认为人对于三维空间的“纯粹直观”是先天能力。可是爱因斯坦相对论的建立，确认空间时间都依赖于物理“场”的存在和运动，所以它们是“四维的空—时连续体”。这么说来，是牛顿时代的科学实验和科学思想，造成了康德本人对于时空的“无意识”（纯粹直观），它却不能代表所有时代所有人的无意识。同理，我们只能把西方人有关传统神话的“集体无意识”，理解为后天形成的，通过共同的文化传承而获得的普遍性的文化心理。或许在这样的理解基础上，我们可以承认：荣格等人确乎以夸张的方式暗示出一件事实——直到二十世纪，积累数百年的西方现代科学，在传统厚实、深入人心这一点上，还不能与传承数千年的神话相比。

贝尔纳曾经指出“科学缺乏文化背景的局面”，另外一些西方科学家甚至悲叹“科学与文化的对

立”。原因何在？除了社会、经济和政治方面的动荡，贝尔纳也还留心现代科学的内部运动：“关于公理学和逻辑学的论战，动摇了数学的基础本身。牛顿和麦克斯韦的物理学被相对论和量子力学完全推翻了，而后者至今仍是人们不甚理解的、似非而是的理论。生物化学和遗传学的发展使生物学面目一新。这些都是在科学家们个人一生中相继迅速发生的变化，迫使他们比前几个世纪的科学家们更加深入得多地去考虑他们自己的信念的根本基础。”的确，二十世纪科学上的一系列迅猛发展，相应地带来了科学思想的普及和人们在世界观价值观上的转变和适应问题。现代科学要与包括神话在内的传统文化相交接，需要更加深入和全面地研究传统的文化心理，神话与科学、哲学的关系问题也因此值得深究。

5-3 模式的世界

……“我的名字叫斯克利米尔，”巨人说，“但是我不需要问你的名字，因为我知道你是天神奥尔。可是，我的手套怎么样了？”于是奥尔知道，他们夜间当

作厅堂的，原来是巨人的手套，他的两个同伴进去躲藏的那个房间是手套的大拇指。

——北欧神话

在圆周上，起点与终点是重合的。

——赫拉克利特

现代英国著名历史学家阿诺德·托因比把“挑战和应战”看作一切文明的产生原因，有关他的历史哲学的模式，他作了这样的自我说明：“在我的直到现在的探索中，我已用缺少灵魂的力——惰性和竞赛和环境的表演作了实验，而且我用决定论的方法去思考原因和效果。现在，这些运动在我的失败中一个接一个停止了。我被引导去考虑我的连续失败是否可能指出方法上的某些错处。……现在我用新的眼光来看我的问题。我将看到‘人’，而在那里至今我一直是看到‘力’。我将把人之间的关系描述成要招来应战的挑战，而不是产生效果的原因。我将遵照柏拉图的引导：我将从科学公式那里转过脸来，以便听到神话的语言。”① 托因比的这番话，实际上反映了现代西方的一股思潮，把传统的因果

① 转引自《普利高津与耗散结构理论》，湛垦华、沈小峰等编，陕西科技出版社1982年版，第192—193页。

决定论看作是象“机械力学”一样的东西，认为这些来自自然科学的原理不足以解释人类文化和历史的偶然性起因，所以需要强调“人”，借助于“灵魂”（精神因素）这样一些古老的概念。在此意义上即从“科学公式”转向“神话语言”。托因比被认为是现代西方“思辨历史哲学”和人本主义思潮的重要代表人物。这一派的观点也深深渗入关于科学与神话关系的哲学讨论中去。一般地反对唯科学论的这一派，从何缘起？

科学、哲学、艺术、宗教这几大类文化现象的分离，曾经是维科、谢林那样一些学者谈论的话题。如果说在十八、十九世纪这样的观点已显得机械和笼统，那么二十世纪的实际情形愈加呈现出复杂性。传统上，托因比所说的“神话语言”，主要存在于艺术和宗教的范围内，可是在本世纪尤其不能抽象地说这两个领域与科学和哲学相对抗。我们看到，为“神话语言”鸣锣开道的最狂热者，是哲学和一系列社会科学部门中的非理性主义思潮，简单数来，也有叔本华和尼采的唯意志论哲学、荣格等人的心理分析学、坎贝尔等人的社会学、神话学。我们记得，近代以后各门社会科学在蓬勃发展的自然科学的影响下，秉承各自的传统而逐步从传统哲学中分化出来。这个分化过程也以相应的哲学

论战为催化剂——实证论以科学的代言人自居，向着传统哲学、思辨哲学或曰形而上学开火。但是这场战斗并没有得到线性的结果，无论实证思潮还是思辨的传统都没有能独占鳌头，它们各自承袭了近代英国经验论和欧洲大陆唯理论的衣钵，以“科学主义”（又称唯科学主义）和“人本主义”两面旗帜，集合成西方现代思想的两大阵营，并且让各自的势力继续渗透到自然科学和社会科学各部门中去。这样分析下来，可不可以说：非理性主义折射了来自艺术和宗教领域的某些思考对象和思维方式；实证主义或更广义的科学主义，代表着一般意义上的科学的要求和思路；而思辨方式的人本主义（区别于“直觉主义”的非理性流派——它有时混迹在广义的人本主义中），更象是传统思辨哲学的直系后裔——能不能这样分析呢？这三足鼎立之势，看来有点象谢林当年对艺术、科学和哲学所作的三分，但如今是三股现代思潮的分离，尽管在思想资料上它们更多地分别援引艺术、宗教或科学或哲学，其实每一方都以一定的哲学观为主导，同时表现在自然科学、社会科学、艺术和宗教的流派中。附加了这种说明，或许我们就可以从三分法入手，继续分析在神话与科学、哲学关系问题上的各派观点。

科学主义和非理性主义的两派观点，其实已经在本章第1、2节里涉及到。概括之：凡是相信科学的价值绝对高于神话的西方学者，无论他持有哪一具体学派的具体观点，也不管他是否还承认神话中有科学认识的萌芽，总的精神都是断定神话并非科学，神话在人类文明的进程中被科学所取代。这派观点在历史观上体现了从孔德开始的、关于科学取代神学和形而上学的实证论基本思想（在此与进化论思想相通）；在研究方法上，也主要依循借鉴于自然科学的对经验材料的广泛归纳、比较、分析、提出假说和继续求取经验证实的经验论——实证论原则。所以这是总称为科学主义的一流。反之，凡是坚持神话比科学具有更高价值的观点，虽然也出自各个具体学派和个人，主张复兴神话以补救科学和现代社会的不足，或者干脆说神话从来没有衰落过，它在精神病、梦幻、宗教和艺术思维中一直存在着，还将永远平行于科学；总的方向都是把神话等同于神秘的无意识，研究方式也免不了诗意的夸张和借喻，甚至是创造“新神话”的想象。这就叫非理性主义。

科学主义与非理性主义的基本立场和方法是针锋相对的，也正因如此，他们在出发点和思路上都很难互相沟通。关于科学与神话的高低之争，就这

么公说公有理婆说婆有理吗？站在第三者立场上看，激烈争吵的两方起码要有互相能听得懂的用语，“博弈论依其本质而言乃是以博弈者之间的协议或结合为基础的。”①科学主义与非理性主义的共同用语或“协议”是什么呢？最基本的一点是双方都把一定发展阶段上的具体科学成果，等同于那孤立和静止的“科学本身”。以此为尺度，他们才能比量神话里究竟有几寸科学，神话与科学到底谁长谁短。

可是，正由于现代科学处于迅速发展中，它开始证明着一个既不静止又不孤立的自我。贝尔纳提到的一系列基础科学和自然科学上的新发现，的确标志了本世纪晚近时期的科学思想大转折。作为数学基础来研究的公理学和逻辑学，本来从传统逻辑的不足，走向使用“通用语言”和“推理演算”，避免了日常语言和概念的局限性，促成和数学一样的形式化构造的数理逻辑，“它从那以后便离开哲学而靠近数学”。②可是，十九世纪非欧几何的成功证明，引来一场数学危机，同时给蓬勃发展的数理逻辑带来一个根本的难题：作为公理系统的数

① 〔美〕N·维纳：《人有人的用处——控制论和社会》，商务印书馆1978年版，第149页。

② 〔美〕M·克莱因：《古今数学思想》，上海科学技术出版社，1981年版，第4册，第300页。

学，它的基础是纯形式的从而避免了逻辑矛盾的吗？数学上所谓公理或公设，传统上认为是不证自明的命题，它被用来推导别的定理，但对它本身却不能再行推导，否则就成了循环推导。同时，每一个公理都由一些基本概念构成，用以定义别的概念，而它本身却不能再有定义，否则就成了循环定义。基本概念没有任何内容，它只能依靠公理而得到“隐定义”，任何人如果对基本概念私添内容性质而不写到公理中去，那就违反了公理方法的原则。可是在这样一个公理系统中，公理与基本概念互相依靠，公理与它所导出的定理也互相依靠，它们不也就自相循环了吗？数学的真理性何在？在数理逻辑中，针对逻辑主义者的集合论、层次论所不能完全排除的逻辑悖论，直觉主义者布罗维(Brouwer)倡言数学的基础是某种“时间进程”所造成的“数学的原始直观”，数学思维是以这种直观为基础的构造性程序。欧几里德几何学中的“点、线、面”等基本概念，还有“把有限直线不断循直线延长〔是可能的〕”这类公设，其实都有赖于人们的某种直觉认定。而后来非欧几何和相对论空间曲率的证明，否定了物质空间里存在无限直线的假定。再有，数理逻辑中的形式主义派为完善数学基础的形式化构造费尽千辛万苦，可是哥德尔（Gödel）提

出的“不完全性定理”最终说明，即使完全抽象掉内容性质的形式算术系统，如果它是简单无矛盾的，那么它就是简单不完全的，也就是说在其内部仍有不可判定的命题。“这样，尽管Brouwer已经弄清楚了，直观上明确的东西不及数学上证明了的东西多；Gödel却证明了，直观的正确会超过数学的证明。”①现代公理学和逻辑学的研究，也许能说明古往今来的数学都是人们的构造系统，它不能完全离开人们的直观经验（或直觉），也不可能在形式规则上既完备又免除一切内在矛盾。一贯以抽象性和严密性而高耸的数学大厦，就这样回到了物理世界和人类认识发展史的基地上来。

现代物理学也证明着一些相近似的重大哲理。量子力学的实验表明，量子现象的时空座标和动量，只能在互相排斥的实验条件下分别测定，还只好借用“波”和“粒”这两个互相排斥的经典物理学概念来描述。这是因为量子现象的不确定性，还有微观客体与测量仪器之间必然存在的相互作用。一批著名的物理学家和哲学家，因此而重新提出：科学实验不可能完整地把握“物理实在”，科学理论的概念系统是“闭合”性的，科学与人类其它文化需要“互补”。在这方面，哥本哈根学派的W·海

① 《古今数学思想》第4册，第321页。

森伯（又译“海森堡”）谈得很有代表性。他认为：“量子论的出发点是将世界区分为‘研究对象’和世界的其余部分，此外，它还从这样一个事实出发，这就是至少对于世界的其余部分，我们在我们的描述中使用的是经典概念。这种区分是任意的，并且从历史上看来，是我们的科学方法的直接后果；而经典概念的应用终究是一般人类思想方法的后果。但这已经涉及我们自己。这样，我们的描述就不是完全客观的了。”① 这段话涉及到自然科学研究的某些共同特征，即为研究对象隔离或抽象出“理想的”实验条件，并且面对着随机性和“二象性”的现象，除了数学方程，还需要使用服从逻辑同一律（“波”是“波”，“粒”是“粒”）的“经典概念”。经典概念之所以是“一般人类思想方法的后果”，面为它体现了我们日常用语和概念所需要的稳定性、约定性。然而用它来描述不确定的对象，就可能“不是完全客观的了”。从科学实验及其描述语言的局限性，海森伯进一步追究“概念集”或“概念系统”。他列举了牛顿力学、热力学、电动力学、狭义相对论、量子论等等，认为它们都是“闭合的和首尾一贯的概念集”，它们最重

① 引见〔西德〕W·海森伯：《物理学和哲学》，范岱年译，商务印书馆1981年版。下同。

要的特征是"前后一致的数学表示的可能性","在这个领域内多种多样的现象应当对应于数学表示中一些方程的许多个解。领域的限制一般不能从概念导出。概念在它和自然的关系方面,不是严格地规定了的,虽然严格地规定了它们之间的可能联系。因此,限制将从经验找出,从概念不容许对被观测的现象作完全的描述这一事实找出。"这就是说,海森伯坚持认为一定的科学实验及其理论系统如果是内在统一的,相对于不可穷尽的经验现象就是有局限的。

略去各学科所涉及的特殊领域和特殊问题,略去各学派和个人观点方面的歧离,现代科学的发展呈现出什么总的面貌或倾向吗?我们记得,人类学历史学派的博厄斯曾经以自然科学方法的优越性来比较社会科学的局限性;而今天,象哥德尔、海森伯这样的科学家,开始反思基础科学与自然科学的局限性了,这莫非是时代性的趋向之一?许多学者把科学学称作"科学的科学"(Science of Science),贝尔纳说:"科学的科学,或者如我在其他场合称之为科学的自我认识,乃是二十世纪下半叶的伟大创举。"

正是在新的趋势里,科学与传统文化(包括神话)、科学思维与传统的文化心理(所谓"神话语言"),成为带有新动向的研究课题。哥本哈根学

派的物理学家玻尔，常在讲演中谈论“本能”与“理性”的“互补”。海森伯也认为：“……科学的这个最现代化的部门——现代物理学——在许多点上接触到人类思想的很老的倾向。”在哲学界，法国当代现象学家保罗·利科（Paul Ricoeur，1913——　　）专门研究了神话和宗教中的象征现象，认为神话按照人自己创造的世界来理解人的内外世界，所以它对人的功用不同于逻辑；神话是一种“思想方式”，人生意义的最深根源存在于宗教神话中，所以在科学时代神话仍有理由存在。① 再早些时候，也是对西方现代神话学影响更大的一个德国哲学家，是新康德主义的卡西勒（Ernst Cassirer，1874—1945）。他认为神话同科学、语言、艺术一样，都是封闭性的象征体系，旨在把结构加诸现象世界，使人的周围世界模式化。卡西勒把人定义为进行象征活动的动物，象征活动又是一切文化的核心，所以“神话同语言一样，把我们的物的世界表现为心理结构”。这些理论助长了西方现代哲学中对象征的研究和美学中的象征论、符号论流派，在神话学界也形成了以他为主将的象征派（Symbolism）。②

① 参见《现代西方著名哲学家述评》，李幼蒸文，三联书店，1989年版，续集。

② See Myth in Africa, P.27—30.

从科学界、哲学界到神话学界，这种种表面上看来分歧不一的说法，也有什么内在联系吗？把科学、神话或它们两者称之为“概念系统”、“思想方式”和“象征体系”等，赋予它们“构造”的性质和“直观”的底蕴，总而言之都是把科学和神话分别地或并列地看作“模式”（Pattern）——这是西方现代的一个时髦名词，通常它相当于“结构”（Structure）、“框架”（framework）、“图式”（Schema）、“范式”（Paradigm）、“规范”（Standard）和“系统”（system，或称“体系”）等等，可是这一切究竟有何所指？我们且比较以倡言科学范式而著称的科学哲学家库恩和着力研究神话模式的美国比较宗教学著名学者M·伊利亚德（Mircea Eliade）的各自见解。库恩所说的范式是指一个科学共同体的成员所共同持有的信念、看法、统率知觉的条理化规则、公认的科学成就、教科书或经典著作以及工具仪器等等。以此为基准，他认为众说纷纭、莫衷一是的状况就是非科学或前科学的状况；在一定的范式支配下从事补充、证实、“解难题”之类的工作，属于常态科学；而从反常现象的发现，到实验手段和思想概念的结构性调整与扩展，最终导致旧有范式的危机和新的范式的建立，这就叫科学革命。要紧的是，

“……规范（范式）选择的问题，从来都不能仅仅通过逻辑和实验毫不含糊地加以解决”，这是因为科学革命意味着整个世界观的改变。库恩以现代完形心理学（gestalt psychology）的视知觉例子*为喻，“革命前科学家世界上的鸭子，革命后就是兔子。一个先前从上面看到盒子外形的人，后来便会从下面看到它的内部。”这是因为“象规范之类的某种东西是认识本身的一个先决条件。一个人所看到的东西一方面取决于他所观察的是什么东西，同时也取决于过去他已感知的经验，教育他看到的是什么东西。”①科学范式如此，神话模式又怎么样呢？伊利亚德认为，神话为相信它的人们记载了“神圣的历史”，它同时就是一定文化中的“活着的东西”，因为它给人们提供了每日每时的生活蓝图（blueprint）。例如婆罗州达雅克人（Dayaks）的宇宙开创论神话（cosmogonic myth），它叙述说：始初时代，整个宇宙在一条蜷曲的水蛇口中混沌未分。后来从这里分化出两座山，两山的撞击产生了云、太阳、月亮和宇宙间的其它存在物。这两座山也就是创造宇宙的男神和他的妻子女神。他们

---

* 所谓“两可形”的图，又象鸭又象兔，一般人看出鸭则看不出是兔，反之亦然。

① 库恩：《科学革命的结构》，赵宇译，载《科学学译文集》，科学出版社，1980年版。

先创造了天界(upperworld)和地府(underworld)，为了创造供人类居住的“中间世界”(intermediary world)，他们又化身为位于宇宙“中心”(“Center”)的生命树上的雌雄犀鸟，两只鸟的猛烈撞击最终毁坏了生命树，双方也同归于尽，可是树节变成一个青年男子，雌鸟吐出苔藓变成一个少女，他们即是达雅克人的祖先。伊利亚德发现，这个宇宙开创论神话紧紧联系着达雅克人的宗教生活和社会组织。在有关出生、成年、结婚、死亡的大量宗教典礼上，始初的创造和冲突被人们当作富有意义的事件反复讲述。村庄和房屋的位置被认为是宇宙的“中心”，倾斜的屋顶象征着原初的山，新婚夫妇手持生命树的复制品（雨伞），据说就重新回复到神圣的始初时代。经过如此种种对“典范模型”(exemplary models)的模仿，伊利亚德认为：“个体和集体的生活纳入一种宇宙开创论的结构：每一代人的生命构成一个循环，其模型是世界的永久的创造、毁灭和再创造。这样一种观念并不限于达雅克人，或许在具有自己文化形式的其他民族里也有表现。”①

一个是科学家们的世界观、行为方式和环境条件，一个是“土著”居民的世界观和日常习俗——

① See Sacred Narrative, P. 137—151.

科学范式与神话模式看来不是相去千万里么？可是，模式论者们恰恰盯住了南北极之间的共同点，就好比地球自转轴同地球表面相交的这两个点，科学与神话虽然相距遥远但也可能相互对应——它们都是一种世界观，都联系着规范群体、制约思想和行为的一整套文化环境，并且就概念、法则的内在统一而言，似乎也具有结构上的同构现象。

到这里，思辨的人本主义有关科学与神话的某些思路，实际上已经引出。它之所以区别于实证论的科学主义及非理性主义，因为它不限于把现代科学的具体方法和成就看作“科学本身”，或者说，它在这“本身”之上添加了被认为是更实质的东西。它更加强调的“模式”，无论取其“世界观”的含义，还是偏重社会和行为的“规范”，显然都已经是哲学的抽象或思辨。有的而方学者为库恩的科学范式概括出一类“形而上学范式，也叫元范式”，其中就包含“有效的形而上学思辨”。① 而伊利亚德从神话和土著生活中发掘“宇宙开创论的结构”，毫无疑问也将被反思辨的实证主义所不容。对以上所述作一个回顾，可以说，海森伯和库恩等人代表了西方科学界对传统思辨哲学的某种

① 参见邱仁宗：《科学方法和科学动力学》，知识出版社，1984年版，第99页。

“回归”；利科、卡西勒、伊利亚德等，则在哲学和神话学中延续了思辨的传统。假如思辨出来的科学和神话的模式可以比作极地之光，他们就象在南极北极分别观赏了人类文化的相似的“图式”。

就在西方现代思潮的动荡里，思辨的人本主义有关科学与神话的哲学观点，能不能确定下一个相对位置？换言之，借助于什么座标，可以描述它的正负价值？或许我们需要多个参考系，也就是通常所说的在比较中来鉴别。

首先，我们可以参考emic标准，看看神话及其讲述者是怎么说的。北欧神话很有个性，它竟然想到了“神上神”，也就是比天神高大数倍的“巨人”。有一段说的是，巨人国的王把“思想”化身为一个年轻人，把大海装进酒具，把“盘绕地球的大蛇”变成一只猫，还把“老年”化身成一个奶妈，然后，让雷神叨尔和他的伙伴们同这些化身比赛。结果，思想的化身每一次都跑得更快；雷神喝酒的海量使大海浅了许多，但使尽平生的力气，也只是把蛇的头和尾巴分开，使“它的长度已不够包住地球了”；最后，雷神与老奶妈角力，终于是自己跪倒在地，因为“世界上从来没有一个人——今后也不会有——能不为‘老年’所征服的”。这些令人称奇叫绝的神话想象，它们不但包容了巨大时

空的观念，还把“思想”和“老年”这样一些抽象的人类禀赋，具体表现在极富哲理意味的故事中。至于伊利亚德所提供的达雅克人的宇宙开创论神话，那两山、二鸟也即男女二神的撞击，创造了宇宙和人类，据说是表现了两极原理（two polar principles），以及永恒的“创造行为”。还有关于“天界”、“地府”、“中间世界”和宇宙“中心”的描述，俨然就是一个大胆猜想的宇宙模型了。从这些例子看，要讲神话是包含有某种世界观的模式，大概能说得通。这一点还可以从民间的一些神话讲述者那里得到旁证。例如匈牙利民俗学家S·埃尔迪兹（Sándor Erdész），围绕着世界观问题请教了一位年迈的民间故事讲述人L·阿米（Lajos Ámi）①——

“什么支撑着苍天？”

“依我看苍天象一顶长蓬放在地球的边缘上。……”

“什么支撑着地使它不致于落摔？”

“我估计苍天和地球都浮在水上。……”

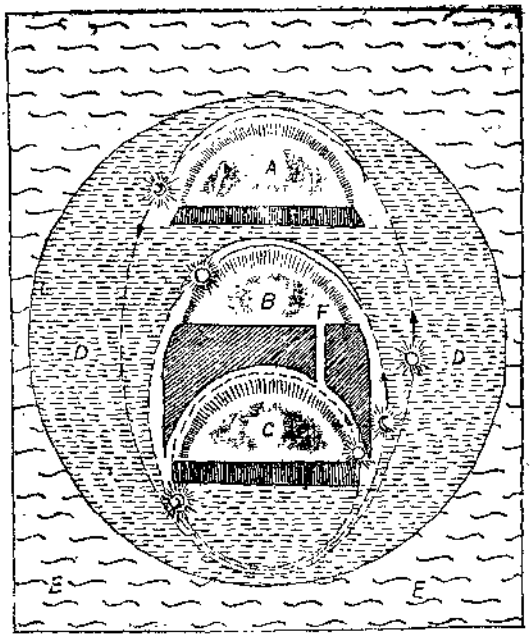
“怎么说在空气的厚层之上又有水？”

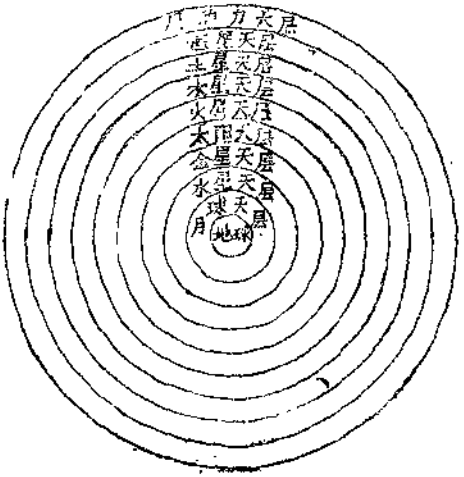
① See Sacred Narrative, P.315—335.

“因为在雨后我们发现地上有蛙和小鱼，这都说明在我们的空气厚层上面，这有水蜥、小鱼和蛙这些水里的动物。……”

在这样一系列的问答中，老阿米描述出一幅他头脑中的有关神话的宇宙蓝图（见图5，a）。用这种民间观念的“土特产”来比较亚里士多德曾经构想的——也是库恩引以证明科学范式的宇宙图景（见图5，b），恐怕是神话与科学模式的有趣说明。看来人本主义的思辨确有许多可资利用的经验证据。

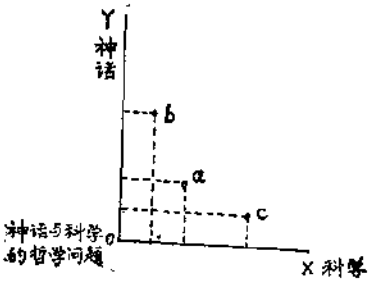
让我们进一步比较。其实，凭借着大同小异的经验材料，科学主义的实证倾向和非理性主义的隐喻做法，也都或多或少、直接间接地涉及过“模式”问题。泰勒不是把万物有灵观说成原始哲学的“体系”吗？瓦托夫斯基不是更明确地说原始的“思想模式大多是以想象的类比为特征的”吗？只不过他们确认这些原始模式远远落后于科学。再说，非理性的一流代表者荣格，他曾把自己的原型概念解释为“行为的图式”，甚至于说：“能量和关于它的守恒的观念必须是已经潜伏在集体无意识里的一个原型意象。”因为“原始力能学”的原型意象包含了“灵魂、精神、上帝、健康、体力、繁


A
B
F
D
D
C
E
E



殖力、魔力、影响、权力、威望、疗法等观念，以及相当于某种状态的情感”。① 如果象西方一些学者所说荣格的“原型”也相当于“模式”，那么他这种模式是混同原始与文明的一切，实质上以神话来消解了科学。

经过这么一番比较，我们或可简化出一个“座标系”——



按图索骥。o点代表非理性主义、科学主义和人本主义这三派的一个相近的出发点，就是说它们实际上都面对神话与现代科学的关系这样一个哲学问题。b（Xb，Yb）和C(Xc，Yc）分别代表非理性主义关于神话绝对长于科学的观点及科学主义的反论。a（Xa，Ya）代表我们要重点说明的人本主义思辨观点。a与o点之间的直线距离（斜边）最短，意味着这一派哲学思辨的特征最为显著；相对于b

① 引见《西方心理学家文选》，第412页。

和c，a是中点，这一派观点看来象是中间派；因为Xa＝Ya，这派人撇开了神话与科学的长短之争，而让两者在思辨模式中得到等距离的对待。

可以肯定的大概是，思辨派以其特殊的方式突出了神话与科学的关系所具有的哲学意义，客观上抵消了试图在绝对价值上比较神话与科学的两极端观点，有助于人们更冷静、更全面地去研究人类文化的这两极现象，既不堕入新神秘主义的迷雾，也不必推崇唯科学主义的新形式迷信。

反过来想，神话与科学的某些同构现象能否又弄成绝对的呢？纯粹静态模式的哲学思辨，怎么解释从原始神话演变到现代科学这桩历史事实？现代文明的大量经验事实，难道不说明科学时代远胜于原始神话的时代？象海森伯那样的科学家，只朝思辨方向多走了一步，就导致“向柏拉图的转变”，去朝拜永恒静止的“数学对称性”了。利科、卡西勒和伊利亚德等人，也只能以“生命”的“循环”来解释历史，才能把科学与神话、乃至人类的一切文化创造都平列为“象征体系”。而在这时，非理性论者主张一切皆为神话或新神话，连科学也需要改名叫“科学神话”，思辨派也在这里找到了自己的影子。西方许多人本主义者同时是非理性论者，这也非偶然。

从原始神话模式，到现代科学界和神话学界所谈论的种种模式，都自称已经概括了整个世界。但谁敢担保这不象北欧那个明尔神的旅行，仅仅是钻进了巨大时空的一个角落？我们只有穿越这人工构筑的模式的世界，才能去继续寻求世界的模式吧？



有时神话是语言的误传

第六章
文化的反思：方法论问题

6-1 多重主旋律

现在，假如我们把神话谜语作为“以不存在答案为前提的问题”来下定义，那么它的反面就将是“没有问题的答案”。

但是，这种方法并不能使我们认识真理，它们只能使我们认为，世界上的事物都只是可能性的事物，而没有确定的事物。

——埃德蒙·利奇

如果把这些表征看作统一模式的各个部分，我们就能展望一下，将来应当明确地采取什么途径去解决这个问题。

——T·S·库恩

在人类文化中，神话究竟是怎么回事？

迄今为止，神话学是一个什么样的学科？

——我们试把这两个问题提给西方的任何一位学者，结果将会是一种循环——他对神话的看法来源于他所持的神话学观点，而他对神话学的认识必定已含有他对神话的理解。于是我们发现，对神话这一特殊的传统文化的反思，在今日西方，如果指望打破循环而有新的进展，那就需要有神话学的自我反思，也就是对神话学本身研究范围和研究方法的再探讨。

“神话学，是考察神话或者宇宙起源传说、诸神传说和英雄传说的科学。这个词也用来作为一个术语指这些传说本身。……而当我们说‘神话的科学’时，我们指的是解释这些古代叙事作品的各种尝试。”数十年前，安德鲁·兰为第十一版《大英百科全书》撰写的“神话与神话学”条目，有上面这段话。他指出了西方术语上的一个有趣现象：神话学（mythology）这个词，既指“神话的科学”（science of myth），传统上又指由若干神话（myths）构成的一定的“神话集”。要用今天的科学标准来看，这等于是混淆了“语言”与“元语言”、对象的话与研究者的话这两个层次。可是术语上的毛病不应该是什么人的疏忽，而可能产生于

某一约定俗成的时期——那时候的"俗"(普遍习惯)就是用神话来理解(包含信仰)神话的。几乎所有现代"原始民族",甚至包括"文明国度"的下层民众,都会十分真诚地告诉人:我们的神话,是我们从前的神和祖先传讲下来的。当然,在学者眼里,那些神祖、还可能包括"传讲"的具体过程——本身也就是神话。神话是人们对事物的一种认识和体验,然后在历史的进程中,又有了"认识的认识"和"体验的体验",于是从神话到神话集再到神话学,人们的认识该是这样走过来的。安德鲁·兰强调要把神话学理解为"神话的科学",说的也是这层意思。

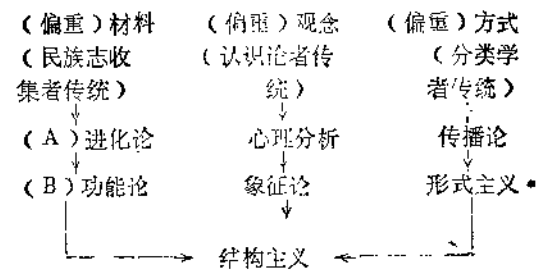
神话学要想阐明神话的究竟、神话与历史、宗教、审美、伦理、科学、哲学等等的关系,神话学本身就必须在现代意义上成为一门科学,这是西方大多数学者都会同意的。可是一到具体分辨科学性的标准,难以尽数的种种分歧就又碰上了。

芬兰民俗学家杭克列举了古代对神话的十类解释①:1.神话艺术(或神话集)的解释,代表人物如赫西阿德、荷马(或者是希腊史诗的编纂者们);2.哲学批评,代表者有色诺芬尼、赫勒克留(Heraclius)和柏拉图等;3.前科学的解释,泰利士、阿那克西曼德等;4.基于自然现象的寓

① See Sacred Narrative, P.44—46.

言解释；5．基于精神品质的寓言解释；6．词源学的解释，柏拉图、斯多葛主义者克林替斯（Kleanthes）等；7．历史比较和派生的解释，由希罗多德所建立；8．尤赫墨鲁主义的解释，即认为神话从人物传记发展而来，除尤赫墨鲁本人以外，还有希罗多德、普洛狄克斯(prodicus)等人的类似主张；9．“社会学的”解释或祭司、法律制定者及统治者的谎言；10．心理学的解释，伊壁鸠鲁、斯太夏斯（Statius）、普洛狄克斯等。

看来古代的神话研究(解释与理解)，已经包含现代研究的各方面萌芽。有关近现代西方神话学学派的来龙去脉，尼日利亚伊巴丹大学教授I.奥克庇沃也作了一番历史回顾，绘制出这样一张表格①——



① Myth in Africa, P.286。

* 指的是近乎阿尔奈—汤普森体系那样的民间文学类型、主题的分类做法。

西方学者从多种多样的角度去回顾神话学学科的近现代历史。丹迪斯对现代神话学的方法论源流，这样总结："十九世纪的历时性的（diachronic，或历史的）理论，变为二十世纪的共时性的（synchronic，或同时性的）理论，随之，学者们有关神话的可能的起源这种思考，被转向神话结构和功能的思考所取代。在实际文化的上下文中，神话的经验证据与对神话的表面态度和意图的调查相符。十九世纪的思想家们，满足于在他们安适的图书馆扶手椅上沉思神话，二十世纪的学者通常是选取一个地点，深入到田野中去体验第一手材料，观察神话的背诵及其在活生生的人群中产生的效果。"再深入一步看，二十世纪的做法也未见得统一，丹迪斯继续道："神话学家们确实将继续分成若干的专家行列。古典方面的学者首要的兴趣是阐明古代希腊及中东的神话；圣经学者关心《旧约》当中的神话的面貌；人类学家的研究把神话纳入社会组织那样的文化模式；宗教史专家则探索神话在宗教系统和祭仪中的作用；各种神话类型在不同的地理和文化区域的分布，对民俗学家有极大魔力；把神话理解为人的基本冲动和两难境地的奇异的投影，是心理学家们的企求。"①

① See Sacred Narrative, P.3.

从历史到现实，从微观到宏观，还可以作更多个侧面的描述。这一切错杂纷陈的现象，给我们什么样的观感呢？如果说神话象人类文化中的一曲古老旋律，就其原始的朴素面貌而言，它好比欧洲中世纪以前的单音音乐（Monophony）；就其包含有历史、宗教、审美、伦理、科学、哲学等多方面的萌芽因素，它已经奠定人类文化的“自然音阶”（Diatonic scale）。沿用比喻，则欧洲十七世纪以前的复音音乐(Polyphony)，或可比拟近代神话学兴起之前的状况：一方面，古老的神话旋律继续在某些文化领域回响，在官方宗教的圣经和信徒中，在民间的讲传和迷信中，还有在文学艺术的引用和引申当中，人们或多或少地沿袭了神话来认识和体验某些事物；另一方面，远自古希腊或者更早时候起，逐渐地产生了一些社会阶层、哲人和文人们，开始以各自的实际做法或理论来重新认识和体验神话。这样，神话中的认识和体验，与对神话的再认识和再体验，就好比复音音乐中建立起来的“对位法”（Counterpoint），在神话既有的“定旋律”（Canto fermo）或主题（Subject）之间，参差地进行着总体上协和的其它曲调。我们曾说希腊罗马的种种理论没有在全局上改变人们对神话的沿袭；而基督教统治欧洲的千余年间，至多只能以基

督教的神话和哲理来否定其它神话。可以说近代以前的这两个阶段是从myths发展到mythology——即希腊罗马神话集(Greco-Roman mythology)、基督教神话集(Christian mythology)占统治的时期。再进一步，对近代神话学学派的先后兴起，又该怎么描述呢？让我们继续那或许有助于概观的比拟。从十九世纪上半叶格林兄弟和缪勒等人的语言学派、"神话学派"算起，每一个学派都形成了自己的理论体系，其中以若干基本观点和方法为主干，辅之以一系列的论证和证明材料——十分有趣！这正如十八世纪以后占据欧洲乐坛的主音音乐或主调音乐（Homophony）。此时，久已埋没于民间的单音音乐就象神话一样被作为"素材"发掘出来；某一声部奏出的主旋律，宛如神话研究中的基本观点，加上历史痕迹、语言媒介、心理要素以及哲理、宗教、习俗诸成分的"和声伴奏"（证据、论证），蔚然而成奏鸣曲——神话学的理论体系。缪勒的学派能在当时称霸十五年之久；十九世纪最后几十年间，进化论派能够以"人类学派"的名义左右神话学思潮，这些神话学历史上的现象竟然也与结束于十九世纪末的主音音乐时代相当。

西方音乐史与神话学史的这番类比，或许不完全反映巧合。如果能够证明从较单一的到较复杂的

系统组织，吻合于社会结构的扩展、分化及整合，也影响到文化现象包括人们心理意识的相应变化，那就有可能找到神话学历史发展的某些规律了。二十世纪，西方各国向社会、经济、政治和思想的多元方向演进，相应地，部分取代了主音音乐的“现代音乐”，包含印象主义、表现主义、新原始主义、新古典主义、新浪漫主义、爵士音乐等多种多样的流派。无独有偶，本世纪以来的神话学，也结束了任何一种“主旋律”长时间的、或遍及四域的称雄局面。进化论派、传播派、功能派、历史派、心理分析派、形式主义（或称分类学派，又与传播派混称历史—地理学派）、结构主义、象征派……所有那些相抵触又相混杂的角色，站在我们东方人的角度远远望去，西方舞台上倒象在演奏现代的“多调音乐”（Polytonality），多重主旋律同时进行，融成一片自然主义的混响，却很难去单独赞赏任何一部分。

纵观历史，人们可以一般地肯定说，从古老的神话到现代神话学，人类在这一特殊的文化领域里，也一步步走向现代意义上的科学认识。不过这里使用了一个必要的而又是含义模糊的限制词——“现代意义上的”。说它必要，是因为我们显然不可能再回到古希腊或者中世纪的标准上去；说它模糊，首

先是神话学还将继续发展，现代学者立足于现代反思过去，目的还在于开拓自己理论的未来。相应地，只限于简单的回顾和了解，人们可以较少倾向性地承认神话学理论多元化的现状；为创新理论而进行的反思和评价，就需要回答：西方现代神话学的“多重主旋律”，究竟有哪些内在矛盾？它们有没有可能重新综合成“唯一科学”的主旋律？

哲学家威廉·詹姆士曾把思想家们划分为两大类：

柔性的	刚性的
理性主义的	经验主义的
（根据原则而行）	（根据事实而行）
理智主义的	感觉主义的
唯心主义的	唯物主义的
乐观主义的	悲观主义的
有宗教信仰的	无宗教信仰的
意志自由论的	宿命论的
一元论的	多元论的
武断论的	怀疑论的①

詹姆士的分类既含混又牵强，尤其把思想史看作“在极大程度上是人类几种气质冲突的历史”，

① 威廉·詹姆士：《实用主义》，第7，9—10页。

这种个体心理还原论是不足取的。不过，我们可以把他的罗列当作一份次序混乱的清单，了解西方神话学者们从个体心理和经历上的差异，到世界观、方法论上的一系列矛盾。罗素曾用“善感性”、“炽情”和“孤独本能”等特征来描绘始于卢梭的所有浪漫主义者。《新大英百科全书》的神话学条目，谈及谢林的浪漫主义神话哲学及其后随者，说：“……因为强调情感是神话创造的一个因素，在此意义上它们是浪漫主义的。它们的观点有时则接近于多愁善感。”诸如此类的分析和评价，在西方哲学、心理学和神话学界都时而出现。有关心理气质的决定意义至今缺少足够的心理实验证据，在上升为哲学观及神话学观点的分类标准时，更难免含混。但这样一种透视角度，似乎也顾及某种微观现象。同在一次世界大战期间，面对西方文化的分裂，荣格体验着非理性的“无意识”，马林诺斯基则在思考实证色彩的功能理论。再比较，列维—斯特劳斯曾经自述说：“我自小就被一些‘不理性’的事务困扰着，一直希望在无秩序中找出秩序来。”① 他一直留心吸取弗洛伊德的某些思想，却没有走到荣格那种充满隐喻的思路上去，而用冷冰

① 列维—斯特劳斯：《神话的意义》，王维兴译，台湾，1980年。

冰的结构逻辑来建立“秩序”。至于同样以广博和严谨而著称的弗雷泽、博厄斯，前者确为典型的“安乐椅学者”，据说只在孩提时代保姆的膝下亲眼见过“野蛮人”；这在倡导周密细致的实地考察的博厄斯眼里，简直就是一名不够资格的学生！

当然，个性心理和个人经历对理论观点的影响，必定要承受时代、社会和文化环境的压抑、扭曲或催化、助长。个人的创造发明或者什么奇思妙想，至少在融进一定的理论体系、汇成确有影响力的学术思潮时，必然更多地体现宏观上的矛盾冲突。我们曾论述西方现代神话学交织了科学实证、人本思辨和非理性这三大思潮。从世界观、方法论上概括，其中还包含有一系列基本立场和方法的对立。在历史观方面，是进化论的、或历史发展的认识，还是超历史的、共时性的理解，这两者的对立十分深刻。在文化观上，相信人类文化某些基本机制的普遍性（universality），还是坚持在具体范围内理解文化特质，即强调文化现象的相对性（relativity），这又是一组颇有背景的矛盾。了解到历史观和文化观层面的基本对立，我们才好理解：广义上的田野考察研究同“图书馆扶手椅”研究，被推向难以折衷的两极端，是因为前者抱定经验实证的宗旨，只愿意“就事论事”，以证明相对

性的文化机制为科学性准则；后者却愿意“以小见大”和“据今论古”，按照哲学思辨的原则来综合和分析尽可能广泛的材料。同样在历史观和文化观上，是把文化现象理解为绝对偶然的、不可重复产生的“实体”，还是断定它为绝对必然的、在历史循环中普遍显现的“心理”（“无意识”“逻辑结构”等等）——这种根本立场的分野，才导致神话纯属传播和神话产生于本能这两种观点各持一端。考虑到错综复杂的情况，让我们尝试把西方现代神话学中的一系列二元对立及中间类型，用一个三值逻辑图表来标识如下，其中，赞同某种倾向表示为真值符号“+”，反之为“-”，持中者或态度未明者则以空格表示——（图表详见下页）

有如本书前文所述，各方面具体观点上的分歧还可以列举出许许多多。这里只需要指明，基本概念和观点，基本的原则和方法，标志着一定的世界观、方法论，它恰如一个理论体系的主旋律，围绕着它可以展开各式各样的变奏，然而主旋律本身是不能失去的，否则就不成其为这一曲（这一派理论）了。试想：让尼采放弃他的唯意志论哲学，改宗“实在”和实证，他还能发挥“假象自娱”的神话悲剧理论吗？马林诺斯基象原型批评家把神话范围扩大到现代文艺作品中来，他还怎么论证神话与娱

主要学派 / 主要问题	进化论	传播论	社会学派	历史派	功能派	心理分析	分类学	结构主义	象征论	原型批评	新神话论
文化历史的普遍性	+	−	+	−		+		+	+	+	+
文化历史的相对性	−	+	−	+		−		−	−	−	−
进化或历史发展观	+	+		+		−		−	−	−	−
循环论或共时结构	−	−		−		+		+	+	+	+
侧重具体考察	−	−	−	+	+	−	−	−	−	−	−
侧重广泛比较	+	+	+	−	−	+	+	+	+	+	+
对神话作狭义界说	+	+		+	+	−	+		−	−	−
对神话作广义隐喻	−	−		−	−	+	−		+	+	+
注重神话的认识因素	+		−	+		−		+	−	−	−
注重神话的情感体验	−		+	−		+		−	+	+	+

乐性故事的不同的文化功能？用实证论者所乐于采用的狭义的科学标准来衡量，非理性论者是既无足够的经验证据，更无逻辑分析的严密性。荣格对他自己赖以立论的原型和集体无意识概念，竟然这样说："总之，分析到最后还是不可能说，它们究竟指什么。""对于无意识的意义核心，所做的一切不过是在它周围划出界线，给出一种近似的描述。"① 也正因为基本概念的含糊性甚至神秘性，这一派人不能不走向用"新神话"来解释神话，或

① See Sacred Narrative, P.260.

者用神话典故来搞现代的文学批评。这也如赖特所批评的："用故事来解说故事，违反了语言次序的习俗，同时不合乎我们平常所谓的解说。"① 在此意义上，非理性者惯用的隐喻手法，也可以说回到了古希腊"神话集"的水平上去。

然而问题还要复杂。不管理论家本人的主观意愿如何，理论总要服务于实际。社会科学的理论尤其是在动态的社会实际中获得或正或负的价值，而不全由较为静态的逻辑标准或经验现象来检验。甚至持有实证标准的西方学者也承认，非理性一流的荣格、坎贝尔等人，是在现代西方赢得了最多读者的神话学者。弗雷泽式的宽泛的比较研究及其"巫术宗教科学"三阶段论，被实证论者批评为不严谨，还有点思辨的味道；可是诗人艾略特却盛赞这位神话学家影响了"整整一代人"，当代神话学界也有人议论如今研究方式的狭隘，是因为失去了弗雷泽那样的纵观博览、令人感奋的文风。甚至于争议最大的"新神话"论，纵然它的神话定义极不严格，可是在重新激起对古老神话的广泛兴趣的现代西方，从"民间"到各学科人士都时常用"神话"一词来借喻虚构、夸张或荒诞的事物，新神话论者是不是也从一个侧面反映了这种普遍现象呢？逻辑实证论的

① W·Righter，《神话与文学》第87页。

导师维特根斯坦终于意识到，在日常生活里无法制造或规定一种纯逻辑的“理想语言”。例如“神话”被借了去描述希特勒、戈培尔的宣传战，描述他们如何煽动种族至上的情绪，如何一再编造谎言遮掩战争的真相……① 这种做法实际上已经超出新神话论者或非理性者的范围而普遍存在。

总而言之，我们面前的可能的结论是：西方现代神话学的多种流派，不可能统一成单一的“主旋律”。这是因为：一、理论发展的内部规律，决定了每一体系必有自己的基本观点和法则，它象公理系统的情形一样保证着闭合性的内在统一。其中尤其是基本的世界观、方法论，在西方各流派之间呈现出不可调和的分歧。二、理论发展的外部条件，涉及现代西方社会文化的多元化现状，实际生活的矛盾和冲突体现到理论流派的争执中去。回顾神话学历史上直至十九世纪的状况，神话的“单音”、神话集的“复音”和神话学一家独鸣的“主旋律”，客观上不可能适应现代文化的需要。而不同的流派相互攻守着不同的偏差失误，神话研究所需要的多面性由各种根端的观点来披露，在此概括的意义上才可以说，西方现代的“多重主旋律”是比以

① See E·H·Gombrich, Ideals and Idols, New YorK. 1979. P. 98—111.

往更趋于科学认识的。三、结论还没有完——首先是因为现代文化还在发展，神话学还需要从反思当中创新理论。在西方文化的内部和外部，都还继续涌现新的观点和流派……

6-2 进化的旋流

赫拉克利特在某个地方说：一切皆流，无物常住；他把万物比作一道川流，断言我们不能两次走下同一条河。

——柏拉图

今天无论是东方或西方的稳态，都是建立在把一个已经过去很久的时代的许多概念永远固定下来的愿望之上的。

——N·维纳

要问神话学前途如何，还需要思考人类文化的前景怎么样。神话是原始文化的产物，神话学也不过是近现代文化的一个组成部分。

在文化人类学中，如果说上一世纪泰勒所首倡的广义文化概念，实际上标志着西方文化的自我意

识，那么，本世纪初年博厄斯强调狭义文化的研究，立足于特定的历史线索和现实环境，反对以自身文化的价值标准来推论其它——这可以看作现代西方的文化反思的开端。长期以来，西方神话学广泛探索了遍及世界各地的神话及其历史文化，但许多做法都把对象当作消极被动的尤物，只待西方研究者操刀宰割便是了。上一世纪，印欧语言和印欧神话的研究，助长了西方学术界久已潜在的“东方文化热”。进化论派把目光投向更加广泛的世界各地的文化现象，收获了全局性文化和神话研究的不少成果。传播论的极端者，干脆把人类文化的头功归之于欧洲近邻埃及。可以说，西方近代神话学的兴起，已经是世界各地的土壤培植出欧洲思想之苗。不过在那时候，客观上也只能以单向的信息检测为主，即由西方学者发出信号，得到供他们使用的反馈信息。在西方各派各取所需的意义上，反馈信息也成了主观信息。语言学派和传播派终于只做了一厢情愿的寻根，进化论派也因对材料的主观处理而受攻击，而那些缺乏自我判断的老实巴脚的“材料”们，恐怕也是导致西方各学派仁者见仁、智者见智的重要因素。本世纪二十年代以来，历史学派、功能学派等带着一种新的意识进入土著社会，博厄斯率领的大队人马，长期、反复地进行全面考察，体现出严

庸的求实精神；马林诺斯基倡导了著名的“参与观察”方法，带动许多学者以相对平等的态度体验土著生活，基于对土著文化的整体功能的认识，一定程度地避免了过去几世纪西方殖民者、传教士常有的粗暴的文化侵略态度。

从博厄斯的倡言，到emic—etic界线的广泛认可，西方神话学及其相邻学科的一些学派，逐步把对西方文化标准的局限性的反思，融为学科内部的一种方法论意识。可是，甚至全不以博厄斯实证态度为依凭的思辨派、非理性派，在它们对西方文明反戈一击的时候，在它们把原始神话同西方科学平列为“象征体系”的时候，莫不是也以独特的方式反思着西方文化，同时默认了“落后文化”的地位？可见，有意识地或者“无意识”地，二十世纪的西方学者都面临文化反思的课题。当代世界，西方社会的动乱，西方与东欧的对峙，亚、非、拉美各民族国家的独立和进步，宏观上造成各民族文化对等交流的可能性，也是推动西方文化进行自我反思的时代性因素。认准了这个时代潮流，我们才会特别留心一类已经产生的新事象——

本书第3.1节提到简·扬对祖尼印地安人岩画和神话的考察，而这位美国学者在论文中特意说明：“由于部落成员和考古学家都认为岩画是祖尼

文化遗产的重要部分，它应该得到证明，所以祖尼部落参议会（Zuni Tribal Council）和祖尼考古学计划委员会（Zuni Archaeology Program）邀请我前往祖尼……”“他们也希望我的工作能够强调岩画的重要意义，以便减少无知地或者恶意地破坏文化的行为。”① 这个例子清楚地代表了一类现象，那就是世界各地的许多落后民族，开始认识到自己的传统文化对于现代文明具有独特的价值，因而对它采取保护措施甚至开始有计划的研究。

本书第4.1节提到非洲学者巴拉干，他在联合国教科文组织出版的非洲文化专论中，根据自己故乡黑非洲的大量事实，论证了非洲民间艺术的实际文化功能，说明它与西方现代派艺术家的仿制品并不相同。本书第6.1节又提到尼日利亚教授奥克庇沃，他撰写的《非洲神话》一书，分析了西方近现代神话学各个流派的利弊得失，借鉴和批驳了西方学者对非洲神话的种种说法，然后建立起自己的一整套神话学理论。

比较第5.3节中提及的匈牙利民间讲述人阿米，那位沿袭传统宇宙观的老人；比较第4.2节里那位不知名的部落长老，他对哈姆雷特故事的“曲

① See Journal of American Folklore, Vol.98, No. 387, 1986, P.8.

解”煞是可爱——如今各民族新一代的专家学者已经涌现！这一来，西方学者将愈渐强烈地感受到，站在他们面前的，不再限于传统的讲述者（teller）和报告人（informant），“原始文化”或“落后文化”不再是纯粹被动受审的对象，因为它们开始有了、还将继续增多自己的发言人——本民族的人类学家、神话学家及其他。这些人既经现代学识熏染，又深谙本民族、本地区的传统文化，所以他们的研究可能有新的角度，他们的理论也可以具备特殊的说服力。

正如人的自我并不绝缘于环境，西方文化和西方神话学的“自我”也从来是存身于世界的。问题只在于象“自我中心论”一样荒谬的“欧洲中心论”，它深藏在那些以己之“心”度世界之“腹”的学者们心里，只有借助于外力的冲击，意识才去反思这一层无意识，那些包打天下的学派才愿意承认对手的平等地位。世界各民族新一代学者和学派的成长，将是对西方神话学的这种冲击力。学术思想上的平等对话，将是emic—etic原则的真正体现，也将有利于西方神话学在反思和借鉴中获得发展新动力。

新的动力还来自另一个方面。

根据西方的某些传统现象，我们几次提到在人

类文化的抽象层面上科学、哲学与艺术的思维方式和文化功能有可能产生对立；这在西方传统的学科分类上，表现为自然科学、社会科学与人文学科的对立；而西方现代思潮中科学主义、人本主义与非理性主义的对立，也部分地包含了这一层原因。不过我们也一再暗示：纯抽象的共时结构是纯粹静态的，上述的三元对立，事实上在每一时代有一种特定的表现形式，并且历来是相互渗透、边界模糊的。近代神话学的兴起，得力于浪漫主义运动，浪漫家们往往贬"科学"而捧"艺术"，否定现实以便肯定神话传说一类的传统文化。现代非理性的神话学家，尤其以这种面目显现了浪漫狂热的基因。但是要指出实际情形的复杂性，只要举证出三点就够了：一、某些浪漫家较自觉地移植和运用了科学研究方法。如德国的格林兄弟，他们不仅在当时神话学的雏体上注入了历史比较语言学的素质，还在这里创用了实质上与自然科学方法相通的若干方法——广泛地收集、归纳和分析经验材料。二、某些浪漫主义者和非理性主义者，不自觉地间接地促使自然科学、社会科学和人文学科进一步发展——向着新的交流和综合发展。这是因为他们所攻击的"科学"，原只是机械力学之类需要继续发展的科学，而他们自己也不过偏激地代表着立足未稳的某

些社会科学。三、象谢林、尼采那样一批浪漫主义神话哲学的发言人，不惜把艺术和神话抬举到哲学、科学之上。其实他们本人百分之百是哲学家，而不是真正的艺术家或神话讲述者。也许这能够提示，人类文化各组成部分之间的分立，并不等于绝然的对立。不如说，对立来自加上引号的“科学、艺术、哲学”，也就是由某些学者赋予它们的主观内涵，就象谢林的思辨给神话以无价赠礼，尼采的隐喻给科学周身抹黑。

无论如何，近代以来，在自觉不自觉的相互借鉴与拒斥中，科学、哲学和艺术一起走进了二十世纪，在这里，作为现代文化反思的重要内容之一，它们的相互关系被重新加以探讨。普通系统论的创始人贝塔朗菲、控制论的奠基者维纳、耗散结构理论的创建者普利高津，以及其他许多学者，都从各自的角度同样谈到自然科学与广义的人文科学产生传统对立的原因，预言它们在一系列最新科学思想的基础上相互接近的趋势，并且亲身实践以某些横向的方法论学科为中介，实现自然科学方法与人文科学方法的结合。这些反思是全新的！因为它们同时是新的实践和展望！信息论、控制论、系统论、耗散结构理论、协同学、混沌理论……这一系列科学方法和思想的新成果，共同的特征是建基于现代

科技和科学实验的进步，同时对传统人文科学的思路和课题给予直接的注意或间接的启迪。例如长期以来延续在生物学、心理学中的“活力论”，基本立足点是生命现象不服从牛顿式的机械动因，于是乎可以推出神秘论的结论，为托因比的“灵魂”之类的“神话语言”，提供实用场所。如今，上述各方面科学研究的新成就，已经很可以在原则上加以说明：“活力”不必神秘，自然界任何有“生命”的自组织系统，都在物质、能量和信息的输入输出中，使增熵过程（无序状态）转变为形成新的结构信息的过程，从而自我调节和更新。对此基本机制的研究，不但适用于生物和心理现象，而且极广泛地联系到社会、经济、文化的种种系统组织及其演化。要说明现代自然科学、社会科学和人文科学在方法论上的高度综合，这就是一个颇见成效的例证！要探讨神话在特定文化系统中的“结构信息”或“增熵过程”，这里有可供参考的新方法、新思路！

不过让我们回到本节文字的要点上来。现代各学科之间在研究方法上的高度综合，相应出现了各边缘学科和交叉理论的高度分化。这种双向的运动出自同一时代潮流，那就是打破各学科之间原有的界限，在广泛的交流中突破旧有的循环。西方现代神话学的“多重主旋律”，是不是也感应了新浪

潮的强力节拍呢？我们至少可以看到，环绕着它出现了新的学科、新的学派和新的方法论意识。

神话学的新的相邻学科，带来了神话研究的新角度。本书第3.1节提到，生物进化论的伟大创立者达尔文，曾经仔细观察狗对于“不明原因”的自然现象的反应，还有狗对其主人的挚爱、服从和恐惧等心理状态，从中达尔文推测了原始人相信精灵作用、直至发展神灵崇拜的有关心理机能。这样一种对神话起源问题的透视角度，显然与若干世纪以来哲学、宗教学、人类学、民俗学等研究方式大异其趣。这方面的研究具有跨学科性质的难度，达尔文时代的生物学、动物心理学也还不足以提供更有力的证据，所以达尔文和其他一些人的猜想并没有引起普遍注意。只是在本世纪自然科学与社会科学的新综合里，七十年代前后的西方诞生了一门崭新的边缘学科——社会生物学（Sociobiology），达尔文当年模糊的构想，才开始变为系统的研究。仅据我们现有的资料，社会生物学研究的代表人物有美国的E·威尔逊（E·O·Wilson）、英国的R·道金斯(R·Dawkins)、澳大利亚的P·辛格(P·Singer)等，这些学者都运用社会生物学的原理探讨了与神话有关的问题。威尔逊定义说：“社会生物学是对一切动物的社会行为的生物学基础的系统研

究”。① 人类是在自然进化史上出现的特殊的“高等动物”，神话和与神话有关的宗教、仪式等文化现象，无疑是人们的一种社会行为——人的生物性和社会性这两方面的特征，怎样结合在神话和宗教行为中？威尔逊认为：“在文化的特殊细节是不遗传的这个范围内，生物系统可以吸收它的力量，并把它当作一种辅助系统。”具体的神话故事，如象威尔逊提到的“解释人的起源的神话”、“解释部落与世界其他部分的关系的神话”，可以看作文化的特殊细节，它们合成了特定文化的“辅助系统”，服务于作为一种特殊生物系统的人类，帮助人们适应环境的变化，加强群体的生存能力。所以，“把一个程序或一个陈述神圣化，就是证明它是没有问题的，并且暗示任何敢于与之相抵触的人都要受到惩罚。……这种极端的证明形式，是一切宗教的中心，它所承认的实践和教义为群体最为生命攸关的利益服务。……但是部落总的达尔文主义适应是最根本的受益者”。物竞天演（自然选择），适者生存，按照这种基本的生物进化规律来透视人类文化的基本功能，这是社会生物学所强调的。但最富特色也最易引起争议的，是社会生物学家

① 参见《新的综合——社会生物学》，阳河清编译，四川人民出版社，1985年版。下同。

试图在不靠生物性遗传的文化细节之外，证明某些文化行为的基本型式是遗传性的，人类与动物（至少是灵长动物）所共有的。威尔逊以旧石器时代洞穴壁画为例，说："也许这些图画的功能就是一种同情心的巫术，基于一种彻底的逻辑观念，以为对图像所作的事就会成为真事。这种提前发生的行动可与动物的意向活动相比较，在进化历程中动物的意向活动经常仪式化为典型信号。它使人们想起了蜜蜂的摇摆舞是从蜂巢到食物的一种小型化飞行演习。"基于人类与动物在自然进化链上的连带关系，基于现代生物学、遗传学所注重的物种进化中"群体选择"或"亲族选择"的作用（例如许多动物群体中有"站岗放哨"的角色，它在发现天敌时向同伴高声报警，以暴露自身为代价保证群体安全，这种动物的"利他主义行为"是由同类的遗传基因起作用，以保证群体生存的动物本能），社会生物学家多方探讨了人类某些社会行为，例如有关乱伦（血亲婚配）的禁忌、仪式化了的意向活动（发展为有一定语义的符号语言）、还有"自私"和"利他"的本能等等——这些通常认为纯粹是人们后天习得的心理习惯，如今据说在动物尤其是灵长类身上发现。相应地，社会生物学不再以纯粹的社会原因来看待人类文化，而需要把文化的某些基本模式同

“生物图式”联系起来看待。

生物学“侵入”社会科学，将给神话学带来一系列对老问题的新争论。遗传性的“仪式行为”，在什么限度上是神话意象、宗教仪式和“集体无意识的”的生物学基础？莫非那据称是“遗传的”神话原型，也可以意外地获得某些生物学证据？原始神话所反映的乱伦禁忌，是象弗洛伊德所说出自有关乱伦的潜在恐惧，或如列维一斯特劳斯所说是主观决定的亲属概念和婚姻交换规则？还是社会生物学家道金斯说得更清楚：“它大概与近亲繁殖能产生隐性基因的有害影响有关”？① 再有，据威尔逊研究，在非人类灵长类中雄性统治雌性的现象“尽管不普遍，但很广泛”，并且可以可靠地断定早期人类有此同源性特征。这方面的研究将会引入人类学上母系、父系孰先孰后，神话学中男神女神关系的争论中去吗？

只有社会生物学和神话学的继续发展，才能解答上述问题。不过需要特别指出的是，社会生物学并没有用基因遗传理论去直接证明非理性主义、神秘主义。从逻辑上说，如果“仪式行为”是人类符号语言和社会礼仪行为的生物学基础，那么它也只

① 参见R·道金斯：《自私的基因》，卢允中、张岱云译，科学出版社1988年版，下引同。

在原始文化阶段才表现为神话意象、宗教仪式等。在具有一定价值标准的文化历史观方面，社会生物学家们基本上都坚持达尔文所创始的进化观。威尔逊明确指出宗教的“持久的荒谬”。辛格说道：“如果道德规则是习俗和生物学性的自然发展的结果，而不是上帝的指令或者其它什么永恒普遍的真理，那就没有任何似乎更首要的证据，说发展规则要放弃我们自由理性代理人的作用。”① 道金斯进一步尝试回答：“到底是什么东西赋予了上帝这一概念在文化环境中的稳定性和外显率（penetration）？上帝觅母（meme，意指‘新的复制基因’）在觅母库里的生存价值来自它具有的巨大的心理号召力。上帝这一概念对于有关生存的一些深奥而又使人苦恼的问题提供了一个表面上好象是言之有理的答案。……由于精神上的作用也会产生一定的效果。上帝这个偶象之所以为人们乐于接受并一代一代地在人们脑子里复制传播，其部分理由即在于此。”道金斯试图把某些宗教意象解释为人类进化中新产生的“基因复合体”，而它又是“通过从广义上说可以称为模仿的过程从一个脑子转到另一个脑子”。他的概念并不清楚，明显地有待于深入研

① P. Singer, The Expanding Circle, Ethics and Sociobiology, Oxford University Press, 1988, P.158.

究。但也正象其他社会生物学家，他的主观意图是想揭开蒙在传统文化心理上的神秘面具，并且依据现阶段科学发展的成果选择了自己的基本概念，形成相应的理论系统。因此，社会生物学对神话的研究，既可能对西方神话学产生新的影响，它本身也独具特色，有希望发展为自成体系的一曲新的“主旋律”。

那些既高度综合又高度分化的现代学术潮流，不仅为西方神话学带来新的相邻学科，就在神话学的老盟友——文化人类学当中，新学派的纷纷出现，也增加了“多重主旋律”的复杂状况。“民族心理学”（Ethnopsychology）、“新进化论”（Neo—Evolutionism）、“文化相对论”（Cultural Relativism）、“文化生态学”（Cultural Ecology）、“文化生物学”（Cultural Biology）……这许多新旗号，既与原先那些学派有着千丝万缕的联系，又各拉一路人马。它们是怎么形成的？

前面第6.1节谈到，世界观、方法论上的基本点，对内保证了一种理论体系的统一，同时是从公理到定理式的循环；对外则表现了难于调和的矛盾，使西方神话学原有各派不可能统一。不过学术发展史又表明，在两极端观点中间进行某种综合或

调和，虽不足以统一旧说，却往往是新学派自身成长的契机。这就象数学史上从欧氏几何到非欧几何的转变。人们面对有关第五公设（平行公理）的矛盾，尝试过用其它公理来无矛盾地推导出它，也尝试过用反证法来说明它尽管表述得模糊但无矛盾，在这两方面探索失败以后，数学界才恍然大悟——否定第五公设是可能的，因为这就导致新的公理和基本概念的建立，从而导致新的公理系统也就是相对于欧氏几何的非欧几何逻辑相容性。对社会科学理论来说，新的公理也就是新的世界观、方法论的原则，而它的建立，除了社会实践的需要以外，也必须具备相对于旧理论的“相对相容性”，也就是人类思想史上从借鉴到综合和创新的道路。举例来说，“民族心理学”直接脱胎于美国历史学派，其著名代表E·萨皮尔（E·Sapir）、R·本尼迪克特（R·Benedict）等都是博厄斯的高足弟子。她们的理论在某种程度上坚持了博厄斯的文化相对性的观点，但博厄斯把文化看作社区界限中的完整“实体”，这两位后继者却转而用体现在个体身上的“心理气质”来解释有一定边界的文化模式。萨皮尔针对文化概念说：“起初，它是相当有用的方法论原则，但后来随着对文化模式起源和发展的多方面研究，而愈益成为严重的阻碍，因为文化模式实

际上是与个体的思想感情组织分不开的。”① 本尼迪克特有意识地把博厄斯同弗洛伊德、尼采等人的理论结合起来，认为一个民族中的个人显示出某些统一的个性特征，它也就是该文化模式的特征。于是可以用“太阳神类型”（Appollonian）来概括北美西南部印地安人的文化，因为那些人和睦相处，严谨自律；也可以用“酒神类型”（Dionysian）来说明西北太平洋的夸丘特人文化，因为他们性情狂暴、易冲动。相似地，本尼迪克特还以《菊花和剑》这样的题目研究了日本文化的两面性。

我们曾经分析，美国历史学派特别反对进化论派对于人类文化普遍规律的推求，而心理分析派和尼采的理论，就其探究人类深层心理的共通性而言，是持文化普遍性观点的。博厄斯的实证态度限制了他在理论上的深入，历史学派也曾被认为没有理论体系。反之，心理分析派的隐喻做法，常常被评价为宽泛无实，因为他们无视经验可证的世界各地文化差异。这样看来，民族心理学在上述两极端之间走出了第三条道路。本尼迪克特曾说文化是在银幕上投射的个体心理映象，我们可以理解为，有一定

① 引见《国外民族学概况》（下），王恩庆、李一夫编，中国社会科学院民族研究所编印，1980年，第486页。

边界的银幕好比落实到一定民族头上的文化模式，这里暗示了文化的相对性，但个体心理的投射却是一种普遍现象，也是民族心理学派背离博厄斯、重新走向“普遍性推论”的标志。

新学派的产生有赖于新的方法论意识，后者既包括对原有各派方法论的新综合，还可能导致某些新方法的采用。新进化论派是这方面的一例。从本世纪初开始，西方神话学和人类学界长期延续反进化论的倾向，但三十年代以后，在对旧理论的综合和新方法的采用当中，新进化论开始兴起。美国人类学家L·怀特（L·White）把文化看作与增熵过程相反的活的机体，因此以人均使用自然力（能量）的增长数，来测定文化的进化。他明显借鉴了物理学、热力学的思路和概念，还在人类学中尝试了定量分析的方法。同时，他的理论也综合了文化历史观上的普遍论和相对论，把独特事件的时间序列（文化史）与结构和功能形式的时间序列（文化进化）区分开来。其他新进化论者，如P·斯克米特（P·W·Schmidt），侧重于调和古典的“单线进化论”（Unilineal Evolutionism）与相对论者的“文化树”模式，因而提出“多线进化论”（Multilineal Evolutionism），既肯定进化的普遍性，又顾及各民族发展道路的差异；另如R·卡尔尼奥

（R·Carneiro），他着重于定量分析的新尝试，例如选择100个民族为样本，又归纳出包括社会、经济、政治、宗教等内容的354个“文化特质”，然后运用统计学方法进行分析，发现文化简单的民族特质较少，文化复杂的民族特质较多，从中看出各民族文化既有差异(表现为特质分布上的不同)，又都朝着一定的方向进化。①

至此，就从西方神话学与其相邻学科的新进展中，也可以肯定人类文化的进化趋向吧？对于为了创新而进行的反思，这是一种合乎逻辑的结论。然而，莫不是需要同时强调进化轨迹的非单线和非直线性？时间轴上的新东西，不一定就是科学尺度上的真家伙。且不说上述各派新理论都还有待于人们实践的检验，现代西方还流行着另外一些与“新神话”有关的新时髦——“这些学说包括如下内容：占星术(据说几百万亿里外的恒星，当你出生时在你附近升起，它将主宰你的终身命运)；百慕大三角区的奥秘（在许多流传的说法中都认为，在大西洋西北部百慕大群岛附近的海面上有一种来路不明的飞碟吞噬飞机和船只）；通常关于飞碟的描述；远古时就有的宇宙飞行员的概念；幽灵摄影术；埃及大

① 参见李亦园：《人类学与现代社会》，台湾1984年版，第206页。

金字塔神奇传说……这些学说的个别部分可能蕴含着真理的核心部分，但其广泛肯定的部分都缺少知识的严密性，缺少怀疑态度，往往都以主观愿望取代科学验证。”① 这番话是美国科学家萨根说的。萨根曾借现代生物学和脑科学的某些成果，分析人的“三位一体脑”，认为其中皮层下的原始部分——“爬虫复合体”涉及弗洛伊德所说的下意识冲动，并且世界各地的龙神话和圣经伊甸园故事中的大蛇，可能与大脑这一部分所保留的原始行为冲动有关。从这些研究看，萨根接近于社会生物学的思路，上面那段话也表明，他显然不愿苟同于新神秘主义，因为他坚持的标准是“科学验证”。

现代科学在继续发展。它需要继续发展。其中的一个动力就是，对包括神话在内的人类传统文化的反思，最终需要以科学的验证为准绳。这种认识是大多数西方现代学者所认同的。当然，也还有例外。我们记得第 5.3 节中留下的疑问：果如某些模式论者所言，科学与神话在“象征体系”的水平上完全一般高，那还有什么文化的进化？又怎能以现代科学去研究神话？我们曾说结构主义神话学在某种意义上是西方各派的一种综合性产物，第 6.1 节里非洲学者奥克庇沃所描绘的学派源流图，也有这层

① 卡尔·萨根：《伊甸园的飞龙》，第108页。

意思。那么，就让我们以对结构主义文化观的分析，尝试回答问题，并且结束本书的叙述。

人们常评论说，在西方神话学的方法论中，有历史的方法与结构主义的方法这两极，前者把历史看作进化的或发展的，后者代表了静态模式论的倾向。不过需要说明，在西方神话学中，“结构”概念至少有三种主要的用法：

其一，人类学功能学派的拉德克利夫—布朗（A·R·Radcliff-Brown），基本研究方法与马林诺斯基有别，被认为是结构—功能论者。他认为神话的文化功能主要不在于适应个体心理的需要，而在于它与社会结构的相互作用。他把“结构”看作是现实社会的关系和秩序。其二，俄国语言学家、民俗学家普劳普（V·Propp），同是对神话和民间故事进行结构分析的著名人物，但他属于民俗学中阿尔奈、汤普森等人的传统，只限于把神话结构看作情节上若干主题（motifs）的结合。如象世界各地“洪水故事”中的许多种说法：一个老太太或老头、老实的青年、小孩、渔民……从一个神仙或占卜者、儿歌、龙……那里得到警告——这些说法同属于“某人得到某者的警告”这样一个“主题”。诸如此类具体而形象的主题相互配置和变换，构成许多大同小异的神话情节。就这样，普劳普的结构

概念被认为是故事分类学、形态学或形式主义流派的。①

其三，列维—斯特劳斯的结构分析，也就是真正结构主义的理论。它的要旨是什么？美国学者丹迪斯解释说："我们发现列维—斯特劳斯非常关心把结构的模式同世界观联系起来。相比之下，普劳普得到公认的研究属于较早阶段，并且更多地从文学而不是从人类学去做透视，倾向于把结构模式的研究本身作为目的。""列维—斯特劳斯并不分析神话故事的结构，即象口头讲述那样的神话的组成结构，而是在分析神话所描述的世界的结构。"②有如其他许多模式论者，列维—斯特劳斯通过对神话结构的思辨，把科学与神话在"世界观"的意义上相等同。他把"世界结构"看作那普遍存在于神话和科学中的"二元对立逻辑"。这也有点象伊利亚德从达雅克人的神话中引申出来的"两极原理"。

由于结构主义神话学一贯以二元对立式的共时性结构来平列神话和科学，1977年12月间，加拿大广播电台节目主持人对列维—斯特劳斯提问说："很多读者认为你想把我们带回神话的思考里去，

① See Myth in Africa, P.31—35.

② Alan Dundes, Essays in Folkloristics, Delhi, 1978, P.189, 190.

你认为我们丧失了很珍贵的东西，我们必须设法把它找回来。这是否表示我们必须把科学的现代思考抛到窗外，而回到神话的思考里？”

但列维一斯特劳斯回答道：“我个人的感觉是现代科学并没有完全跟这些已经丧失的东西脱离，现代科学愈来愈企图在科学的解释上重新整合这两件事而成为一整体。科学和我们为了方便起见称为神话的思考，真正产生距离而开始分家是在十七、十八世纪。在那个时代，培根、笛卡尔、牛顿等人，为了要使科学在古老的神话和神话思考中建立起来，这两者的分开是必须的。”在这些话里，列维一斯特劳斯似乎部分地承认了历史发展的事实。接下去他又说：“……决不意味着（神话的）这种思考方式跟科学的思考是同等的。当然，在某一方面来看，两者是不相同的，在另外一方面来看它是比科学的思考低等的。这种差异继续存在的原因是，此种思考方式的目的是以走捷径而达到对宇宙的一般性了解，不但是一般性的，还是全盘的了解。那就是说，我们可以推想，延用这种思考方式，如果你不了解所有的事务，那你就没有解释任何一件事。这完全跟科学的思考是相抵触的，科学的思考是一步一步的进行，企图了解很有限的现象，然后才继续解释其它现象……”“当然，最大的差异

在于野蛮人的志愿是绝不会成功的。经过科学的思考，我们能够达到控制自然……虽然神话给予人类物质力量去克服环境这方面是失败的，然而非常重要的是它赋予人类一种幻觉，使他自认能够了解宇宙，好象的确了解了宇宙。当然，幻觉终归是幻觉而已。”① 如果说列维—斯特劳斯关于共时性结构的思辨早已同实证论者大异其趣，那么在上述这些看法里，他却承认了一般实证论者所乐于坚持的逐步研究有限现象的科学方法。说到究竟“神话思考”中的什么应该“整合”到现代科学里，他也只能列举神话的“具体的逻辑”，反映出原始人比我们更多地利用“感官力量”，这似乎是现代人需要重新获得的。这种看法其实很具体，同列维—斯特劳斯的结构分析没有多少内在联系。

总之可以说，列维—斯特劳斯对于科学与神话关系的上述说法，实际上吸取了历史发展的观点，或者转向他那含糊不清的“历时性”观点，同时就不得不放弃了在共时性结构中平列神话与科学的主要做法。这等于是在概念系统中引入了与公理相悖的定理，依靠内在矛盾来解脱对外（经验事实）的窘境。这些都不是偶然的。有如其他一些主观唯心论的模式观点，列维—斯特劳斯实际上把“世界的

① 见《神话与意义》，第30—31页。

结构”看作是“世界观”所赋予的，因为“无意识的内在结构”决定了人们对事物的主观分类，也决定了神话和科学的逻辑。这一类极度简化了的二元对立模式、或公理—定理模式，实际上以纯粹的心理结构，混淆了甚至取消了社会结构。也就是说，只有抛开一定的文化与它的时代和社会环境的复杂联系，我们才能够笼统地说：科学理论中loge X和X的抽象二元，等于神话中男和女之类的感性二元；科学模式从公理到定理的循环，等于神话模式从神到神创之物的循环。

然而需要特别注意：在科学界，库恩所谓科学范式，并不仅仅是世界观或心理结构的模式，其中还包括社会群体与社会环境条件的许多项目。相应地，他把科学范式看作是通过“革命”而交替的动态模式，这就区别于列维—斯特劳斯那静态的共时结构了。此外，如果承认人类文化是心理和社会的共同产物，那就不一定把社会现象弄到纯心理概念那么抽象。基于现代社会的结构趋向多元化的现象，迥异于列维—斯特劳斯那千篇的“二元”，拉德克利夫—布朗对社会结构的研究，被当代一些学者扩展为对社会复杂网络的研究。最后，现代系统论的发展划出了两类系统模式的界限：1.理论体系或概念系统，按照数学界有关构造性系统的理解，

这种系统可能是从公理到定理具有闭合性的；2.自然系统，即生物体、社会群体和整体文化的系统，它们存在的首要条件就是开放性，在内外的协调过程中不断更新。以此观之，神话故事和科学理论是头一类系统，但它们都存在于大的系统环境也就是社会文化的系统中。我们或可承认，就头一类系统共有的闭合性特征而言，神话与科学确有某种结构上相似的局限；然而在不同时代的社会文化系统中，从神话到科学这种历史过程，应该反映出人类认识发展史上的大进步。或如西方学者所总结的："对于人类社会来说，物理学、生物学、医学和其他科学的模型的功能，相似于作为范式（模式）的神话。在医学中，把人的身体视为机器，把人脑看作计算机，这是容易理解的模型的例子。一旦一种模式得到承认，它就难以被替换。在这方面科学与神话是相似的。""在科学中，无论模型的替换如何困难，替换仍然出现，并且在现代科学中，模型的局限性的意识已经成熟。科学家们的这种意识造成科学与神话的明显差别，因为惯常地，神话不可能被它在其中发挥作用的社团看作是可以替换的。……"①

① See New Encyclopaedia Britannica, Myth and Mythology

神话时代，唯神是依。而在我们这个科学时代，人们已经敢于反思具体的科学理论的局限性，随之进行更深一步的实践，不断创造更趋于科学的新理论——这是从巫术的混沌世界中走来，从宗教裁判的火刑柱下走来，这是编造了斯芬克斯神话之谜的人类，到如今猜中了那编谜者自身的人类——这还不是历史的一大进步吗？纵然有一时间闭合的文化模式，进化的潮流终将把它们当漩涡一样抛在身后的吧？

后 记

做学问的是人，为的也是人。中国传统文化有一个妙处，把“人”字的单数复数弄模糊了。只是到如今，世风已不混沌，人情又不一定孤独。所以我还想说明如下：

甲 《走向未来》丛书编委会给了我这次写作机会。我所在单位云南省社会科学院民族文学研究所，为我提供了写作条件。

乙 有几位老师：赵仲牧、金观涛、马昌仪、程蔷、刘锡诚、董乃斌，他们以种种方式促我走上治学的路。

丙 阎云翔、蓝克、王亚南、胡继旋、郑海，这几位朋友或为我搜寻资料，或与我切磋过文意。邓启耀为本书绘制了资料性插图。

丁 还要提到我的妻子刘薇琳，不仅因为她替我誊抄全书、提出修改意见，还因为她在家务事上

同我斗嘴，使我能记取自己多方面的笨拙。

谢谢大家！

作　者

1986年7月12日于昆明



走向未来丛书

一九八四年出版

人的发现	李平晔著
增长的极限 （罗马俱乐部关于人类困境的研究报告）	李宝恒译
激动人心的年代	李醒民著
GEB——一条永恒的金带	道·霍夫斯塔特原著 乐秀成编译
现代物理学与东方神秘主义	根据F·卡普拉的《物理学之道》编译 濯 耕编译
现实与选择	朱嘉明 吕 政著
经济控制论	何维凌 邓英淘编著
探险与世界	于有彬编著
看不见的手	杨君昌编著
语言学与现代科学	陈明远编著
在历史的表象背后	金观涛著
让科学的光芒照亮自己	刘青峰著



走向未来丛书

一九八五年出版

人的现代化 〔美〕阿历克斯·英格尔斯等著 殷陆君编译

大变动时代的建设者 汪家溶编著

没有极限的增长 朱利安·林肯·西蒙原著
黄江南 朱嘉明编译

西方社会结构的演变 金观涛 唐若昕著

在国际舞台上 陈汉文编著

昨天 今天 明天 邓正来编著

摇篮与墓地 陈越光 陈小雅著

择优分配原理 茅于轼著

第三次数学危机 胡作立著

凯恩斯革命 杨君昌编著

艺术魅力的探寻 林兴宅编著

西方文官系统
杨百揆 陈子明 陈兆钢 李盛平 黎晓非著

动态经济革统的调节与变化 邓英淘 何维凌编著

新的统合 〔美〕爱德华·奥尔本·威尔逊著
李昆峰编译



走向未来丛书

一九八六年出版

富饶的贫困	王小强　白南风著
定量社会学	郁治安　美　璐　沈小峰编译
儒家文化的困境	萧功秦著
系统思想	〔美〕小拉尔夫·弗·迈尔斯主编 杨志信　葛明浩译
日本为什么"成功"	〔日〕森岛通夫著　胡国成译
悲壮的衰落	金观涛　王军衔著
弗洛伊德著作选	约翰·里克曼编　贺明明译
西方的丑学	刘　东著
十七世纪英国的科学、技术与社会	〔美〕R·K·默顿著 范岱年　吴　忠　蒋效东译
画布上的创造	戴士和著
梁启超与中国近代思想	〔美〕约瑟夫·阿·勒文森著 刘　伟　刘　丽　姜铁军译
新教伦理与资本主义精神	〔德〕马克斯·韦伯著 黄晓京　彭　强译
信息革命的技术源流	宋德生著
短长、短缺与效率	〔匈〕亚诺什·科尔内原著 崔之元　钱铭今译



走向未来丛书

一九八七年出版

走向现代国家之路 钱乘旦 陈意新著
竞争中的合作 陈汉文编著
计量历史学 〔苏〕科瓦尔琴科主编 闻 一 肖 吟译
哲学的还原 麦克斯韦·约翰·查尔斯沃斯著 田晓春译
凯恩斯理论与中国经济 林一知著
人的创世纪 张 猛 顾 昕 张继宗编著
社会研究方法 〔美〕艾尔·巴比著 李银河译
发展社会学 胡格韦尔特著 白 桦 丁一凡编译
上帝怎样掷骰子 陈克艰著
空寂的神殿 谢选骏著
原始心灵的古旋律 郑 凡著
以权力制约权力 朱光磊著
整体的哲学 金观涛著
人体文化 谢 长 葛 岩著
人心中的历史 刘 昶著
探寻新的模式 罗首初 万解秋著
发展的主题 周其仁 杜 鹰 邱继成著
社会选择与个人价值 〔美〕肯尼思·阿罗著
陈志武 崔之元译
对科学的傲慢与偏见 〔英〕查·帕·斯诺著
陈恒六 刘 兵译
马克斯·韦伯 〔英〕弗兰克·帕金著 刘 东 谢维和译